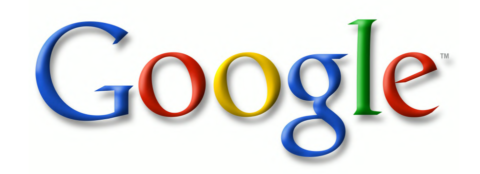
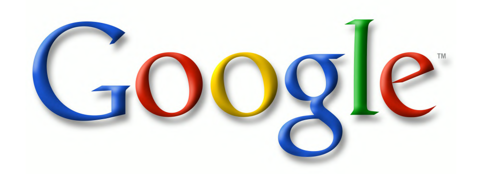
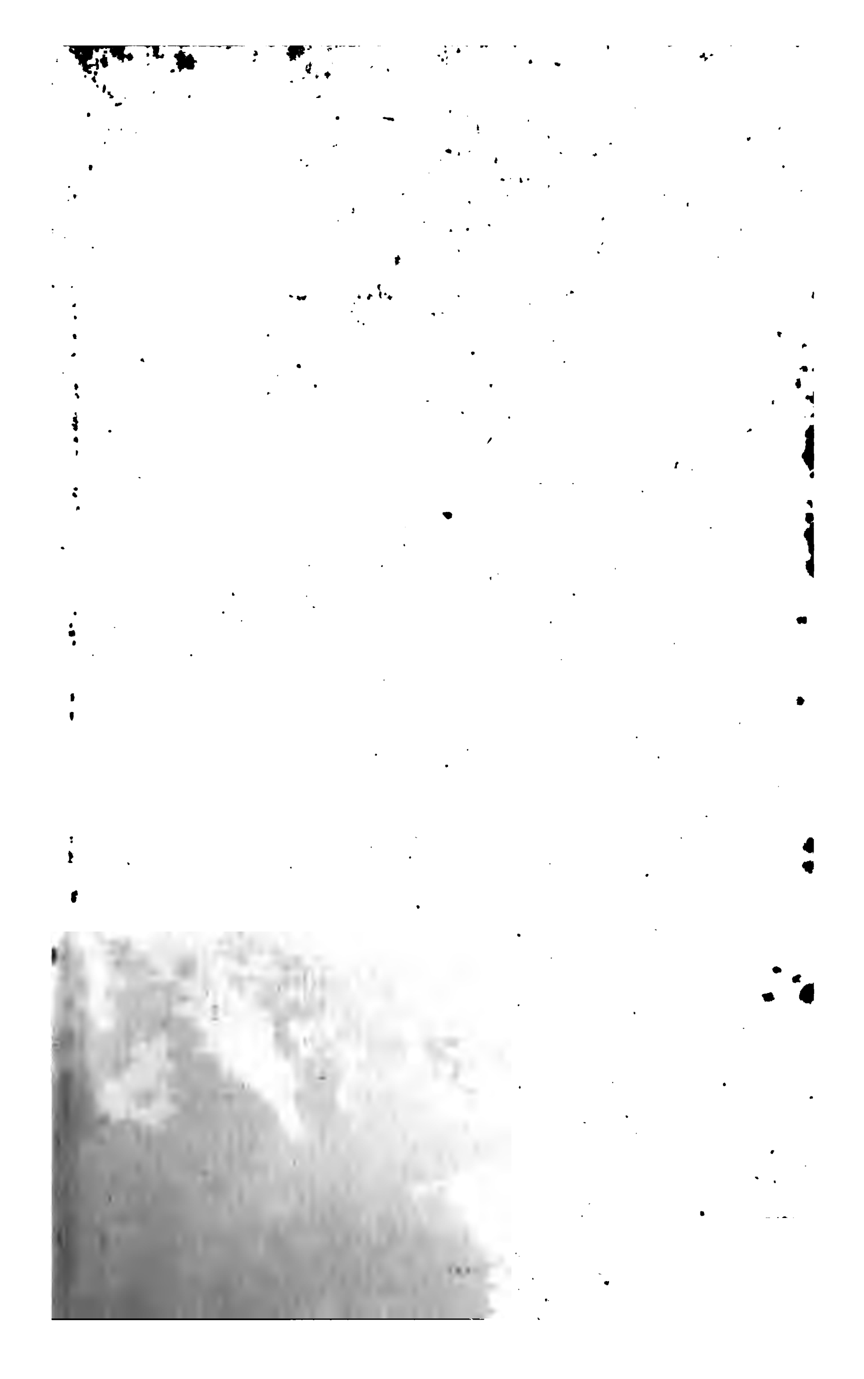
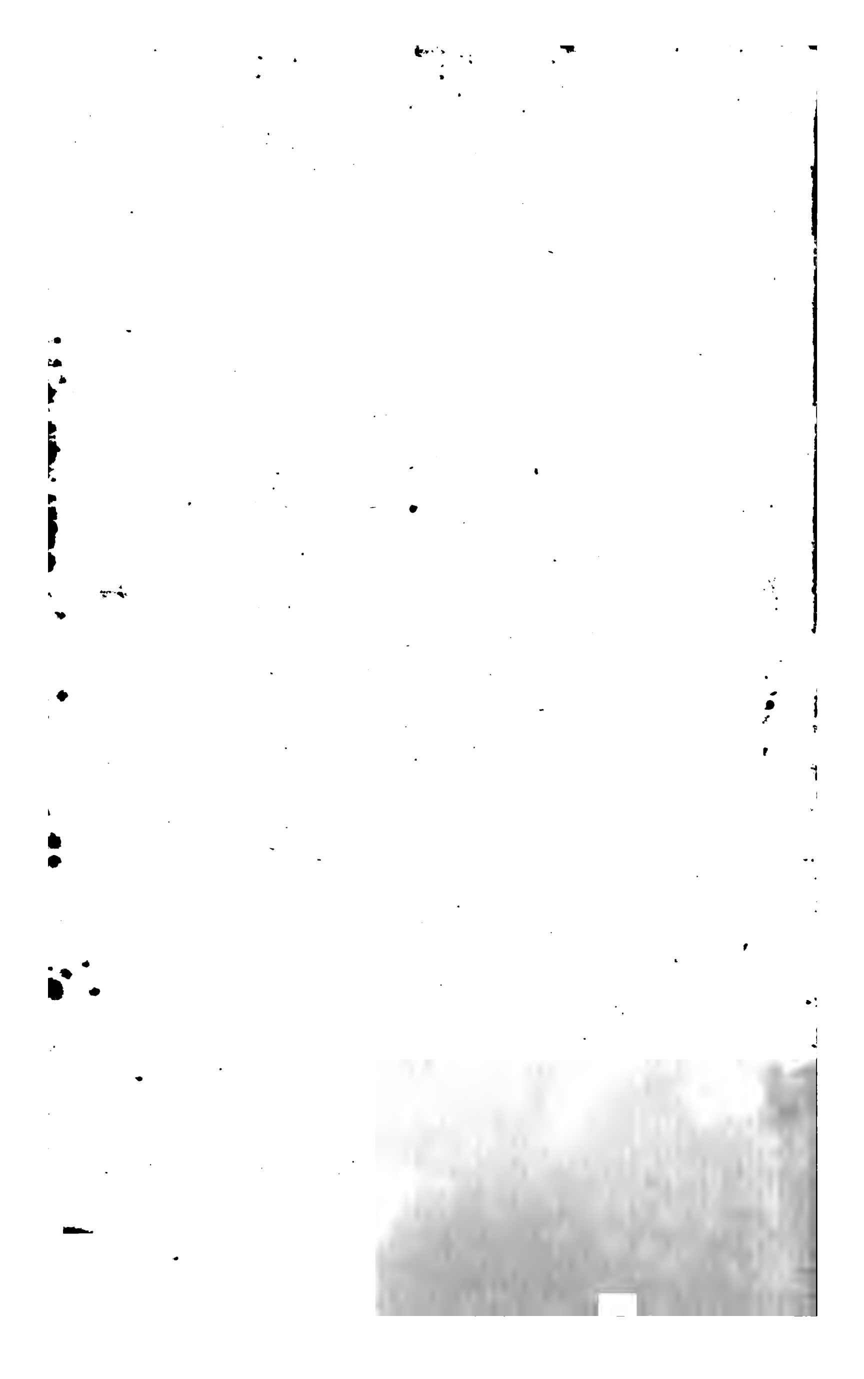








Lehren und Meinungen
der Sokratiker
über
Unsterblichkeit

von

M. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Τον βελτιστον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δυσεξελεγκτοτατον, επι τουτου οχουμενον, ὥσπερ επι σχεδιας, κινδυνευοντα διαπλευσαι τον βιον· ει μη τις δυναιτο ασφαλεστερον και ακινδυνοτερον επι βεβαιοτερου οχηματος, η λογου θειου τινος, διαπορευθηναι.

Plato.

Jena,
in der akademischen Buchhandlung,
1791.

Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit

von

A. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

[illegible]

Plato.

Jena,
in der akademischen Buchhandlung.
1791.

Vorrede.

Eine Sammlung der verschiedenen Vorstellungsarten, welche sich auf Religion beziehen, wie sie unter den bekannten Völkerschaften der Erde angetroffen werden, ist zwar eine nützliche Beschäftigung, aber sie liefert doch nur Materialien, welche zu andern Zwecken brauchbar sind, wenn sie weiter nichts ist, als blose Sammlung. An sich befriediget sie größtentheils nur die Neugierde, oder bringt der Vielwisserei ein Opfer. Unterdessen ist sie doch auch in dieser Hinsicht nicht von allem Interesse ent-

entblößt, welches sie aber nur der Beziehung auf einen so allgemein wichtigen Gegenstand, als Religion ist, verdanket.

Religion ist dem Wesentlichen nach bei allen Nationen einerlei, insofern die Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit allenthalben die Grundlage derselben sind. Ihre Verschiedenheit betrift nur die Bestimmung jener Begriffe mit mehrerer oder geringerer Klarheit und Deutlichkeit, nach dem Grade der Aufklärung der Vernunft, oder nach der mehr oder weniger bestimmten Beziehung auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft. Die Geschichte der Religion verfolgt den Gang der Kultur und Aufklärung der Religionsbegriffe in Hinsicht auf diese Beziehung, da hingegen eine blose Sammlung sich mehr mit den zufälligen subjektiven Vorstellungen beschäftiget, und sie ohne jene Beziehung darstellet. Daher stehen sie in Ansehung des Interesses einer solchen Geschichte weit nach.

Ein anderer wichtiger Unterschied, der nicht den Inbegriff der Religion, sondern den Grund der Ueberzeugung von den Grund-

Grundwahrheiten betrift, bestehet darin, daß das Dasein Gottes und die Hofnung einer Unsterblichkeit entweder nur auf historischen oder auch auf philosophischen Gründen beruhet.

In jenem Falle ist die Religion ein Gegenstand des historischen Glaubens, in diesem, des Wissens; dort gehört sie dem gemeinen, hier dem räsonnirenden Verstande an, und wird dadurch ein Theil der Philosophie. Hier kommt zu den Obliegenheiten eines philosophischen Geschichtschreibers noch ein wichtiges Geschäft, ich meine das kritische, hinzu. Er kann jetzt nicht bloß Referent sein, sondern muß auch die philosophischen Ausführungen in Ansehung ihres Werths und Verhältnisses zur objektiven Ueberzeugung prüfen.

Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit erfuhr diese merkwürdige Veränderung in der Zeitperiode des Sokrates und Plato, einer Periode, welche so reich an manchen Revolutionen war. Diese Veränderung [illegible] vorzüglich meine Aufmerksamkeit auf [illegible]. Ich suchte zu erforschen, wie sich die

räsonnirende Vernunft dabei verhielt; welche Ursachen sie veranlaßten, andere Ueberzeugungsgründe aufzusuchen; auf welche Art und durch welche Mittel sie über die Gränzen aller Erfahrung hinaus etwas über das Subjekt der Seele auszumitteln suchte. Die Resultate meiner Untersuchungen lege ich hiermit dem Publikum zur Beurtheilung vor. Was ich habe leisten wollen, sagt die Einleitung; in wie fern ich aber so glücklich gewesen sein sollte, einen Theil der Foderungen, die ich mir selbst auflegte, zu erfüllen, muß ich von dem Urtheile derjenigen Männer erwarten, welche dieses Buch ihrer Durchsicht nicht ganz unwerth achten werden. Es sei mir hier erlaubt, mich über einige Punkte näher zu erklären, in deren Rücksicht ich einige Nachsicht von meinen Richtern erbitte.

Ich bin mir bewußt, daß ich bei allen Untersuchungen die Wahrheit, als den einzigen Gesichtspunkt vor Augen gehabt, und von meiner Seite alles gethan habe, was nach dem Maaße meiner Kräfte möglich war. Aber ich fühle nur allzuwohl, daß dieses nicht alles ist, was ich hätte

thun

thun sollen. Es ist meine erste schriftstellerische Arbeit, welche ich in einer solchen Lage anfangen und endigen mußte, welche nichts weniger als günstig und anlockend zur Geistesbeschäftigung war. Sollte mir daher etwas Menschliches begegnet sein; sollte jene Lage in der Ausführung des Werkes nachtheilige Spuren zurückgelassen haben, welches ich sehr befürchte, so dürfte ich wohl ein milderes Urtheil erwarten können.

Zu meiner Beschämung gestehe ich, daß ich nicht vor langer Zeit die kritische Philosophie so zu schätzen gelernt habe, wie sie es verdienet, weil ich sie vorher gänzlich mißverstand. Durch die Prüfung der Platonischen Beweise gieng mir zuerst einiges Licht über meine bisherige Verblendung auf. Eine frühere Bekanntschaft derselben würde unstreitig für dieses Werk vortheilhaft gewesen sein.

Während meiner Arbeit sind einige vortrefliche Schriften erschienen, die ich zu meinem Schaden zu spät, nachdem ich schon zu Ende war, gelesen habe. Hieher gehö-

ren vorzüglich die Briefe über die Kantische Philosophie, welche auch über meinen Gegenstand so viele lehrreiche Betrachtungen enthalten. Sie würden mich belehret haben, daß ich vorzüglich auf den Begrif des Plato von dem Vorstellungsvermögen aufmerksam sein müsse, und ich würde denn diese Untersuchung zur Basis der Darstellung seines Lehrgebäudes gemacht haben, anstatt, daß nun, was dahin gehöret, an verschiedenen Orten zerstreut vorkommt. Ueber die Mysterien hätte ich kürzer sein können, wenn die Uebersetzung des St. Croix schon damals erschienen wäre. Unterdessen wird doch die Abhandlung über diesen Gegenstand vielleicht noch eine Stelle neben jener Schrift behaupten dürfen, da sie eine ausführlichere Untersuchung über den Zweck der Mysterien, und über die Vorstellungsart von Unsterblichkeit, welche in denselben herrschte, mit mehreren Belegen, und mit Hinsicht auf die Plessingischen Resultate enthält.

Ich war anfänglich willens, die verschiedenen Erklärungen der alten und neuern Gelehrten über Platonische Sätze

vollständig zu sammlen und zu prüfen. Allein ich mußte diesen Theil des Planes aufgeben, weil ich glaubte, die mühsame Arbeit des Sammlens würde durch keinen beträchtlichen Nutzen belohnet werden. Ausserdem würde schon der kleine Büchervorrath, der mir zu Gebote stand, das Unternehmen unmöglich gemacht haben. Ich habe mich daher nur auf einige Erklärungen eingeschränkt, die entweder Aufsehen gemacht haben, oder deren Prüfung einiges Licht über meine Untersuchungen zu verbreiten schien. Wenn ich hier und da angesehenen Gelehrten widersprochen habe, so glaube ich doch nicht die Gränzen der Bescheidenheit überschritten zu haben. Sollten mir aber ja einige Ausdrücke entfallen sein, welche mit der Achtung, die ihnen gebühret, nicht verträglich sein sollten, so nehme ich sie hiermit feierlich zurück. Denn ich streite nicht mit Personen, sondern mit Meinungen.

Da meine Absicht war, die Lehren und Meinungen der Sokratiker, vorzüglich des Plato im Zusammenhange darzulegen, so habe ich mich bestrebt drei Foderungen zu

erfüllen, die bei solchen Untersuchungen unerlaßlich sind, nehmlich, 1) vollständig zu sammlen; 2) die Behauptungen nach dem Sinne ihrer Urheber zu erklären; 3) sie nach den deutlich angegebenen oder auch versteckten Gründen zu ordnen und zusammenzustellen. Was die Vollständigkeit anlangt, so kann ich um so mehr versichern, daß man nicht leicht etwas vermissen wird, was mit der Lehre der Unsterblichkeit zusammenhängt, weil ich die Schriften des Plato mehr als einmal blos zu diesem Behufe durchgelesen habe. In Ansehung der zwei übrigen Punkte muß ich das Urtheil der Kenner erwarten. Ohne mein Erinnern wird man finden, daß ich die lehrreichen Erläuterungen des Hrn. Hofrath Tiedemanns in seinen argumentis dialogorum Platonis benutzt habe. In vielen Erklärungen und Zusammenstellungen bin ich aber von ihm abgewichen, wo mich hinreichende Gründe dazu bestimmten, und die Verschiedenheit des Zwecks und des Gesichtspunktes es zu erfodern schienen.

Ich sehe voraus, daß die Ordnung und das Verhältniß der einzelnen Theile zu

zu einander getadelt werden wird. So ist z. B. der erste Theil freilich verhältnißmäßig zu weitläufig gerathen. Zu meiner Entschuldigung kann ich nur soviel sagen, daß es mir schlechterdings daran gelegen sein mußte, vor aller weitern Untersuchung ein unterscheidendes Merkmal zu haben, welches die Gränzlinien zwischen der Sokratischen und Platonischen Philosophie zöge. Denn es fehlte mir an einem sichern Führer, der mich durch die hin und her schwankenden Meinungen auf meinem Wege sicher leiten konnte. Auf einem andern Wege, als den ich gewählt habe, diesen Unterschied auszumitteln, schien mir damals, und auch jetzo noch, unmöglich. Doch werde ich mich sehr gerne eines Bessern belehren lassen.

Wenn ich so glücklich gewesen wäre, wo nicht im Ganzen, doch in einzelnen Theilen einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie geliefert zu haben, so würde ich mich für meine Arbeit völlig belohnt halten. Dieses war meine Absicht. Daher werde ich denjenigen Gelehrten sehr verpflichtet sein, welche mich durch ihr Urtheil zurecht

zurecht weisen, und die Mängel und Irrthümer, deren ich mich schuldig gemacht habe, anzeigen und berichtigen werden.

In Ansehung der nicht gehörig ausgebildeten Schreibart, und der Druckfehler, welche vorzüglich in den ersten Bogen übersehen worden sind, bitte ich den Leser um Nachsicht. Jena im April 1791.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Inhalt.

Inhalt.

Sech

Lehren

Lehren und Meinungen
der Sokratiker
über
Unsterblichkeit.

Einleitung.

§. 1.

Ueber Unsterblichkeit — einen Gegenstand welcher durch seine Interesse das Nachdenken der Gelehrten zu allen Zeiten beschäftiget hat — haben wir schon eine solche Menge von Schriften, daß nur das Verzeichniß derselben, schon ein kleines Bändchen ausmachen würde. Selbst diejenigen, welche die Veränderungen und Schicksale dieser Lehre, entweder im Ganzen oder Einzelnen, historisch oder kritisch darstellen, machen keine unbeträchtliche Anzahl aus. Unterdessen wenn man nicht allein auf die Zahl, sondern auch auf Inhalt und innern Werth

Rücksicht nimmt, so könnte man wohl mit Recht mehr, über Mangel als die Menge klagen. Man hat zwar Meinungen zusammengetragen, aber mehr, einzeln als im Zusammenhange, oft aus unsichern Quellen; Selten hat man auf die eigentliche Bedeutung der Sätze Rücksicht genommen, aber oft sie mehr verfälscht und verdrehet, als in dem Sinn ihrer Urheber dargestellt. Vorzüglich ist in den meisten dieser Schriften ein Mangel sehr auffallend; ich meine, eine freie unbefangene Nachforschung und Verfolgung des Ganges der Kultur, besonders der Fortschritte des menschlichen Verstandes, welche doch haupsächlich Geschäfte der Philosophie so wichtig und interessant machet. Dieses ist im Allgemeinen der Charakter der meisten Schriften, welche mir über diesen Gegenstand bekannt worden sind. Ausserdem ist noch eine Periode zu wenig bearbeitet und untersucht worden, welche es doch vorzüglich verdienet hätte, nehmlich jene Periode, in welcher die Lehre der Unsterblichkeit ein Gegenstand der Philosophie wurde, in welcher Philosophen durch Gründe der Vernunft zu erweisen suchten, was man bisher blos auf das Ansehen historischer Gründe geglaubt hatte. Dieses war die Zeit, in welche das Leben des Sokrates und des Plato fällt. Daß hier noch vieles zu untersuchen übrig sei, erhellet schon aus der auffallenden Erscheinung, daß man noch vor nicht langer Zeit über den Sinn der platonischen

nischen Lehrsätze stritten, und überhaupt bezweifeln konnte, ob Sokrates auch etwas über Unsterblichkeit gelehrt, oder sie auch überhaupt geglaubt habe.

Hätte man nicht erwarten sollen, daß nur eine kleine Bekanntschaft mit den Schriften des Plato hinlänglich hätte sein müssen, um alle solche Fragen befriedigend zu beantworten, und alle Zweifel zu lösen. Daß dieses noch nicht geschehen ist, liegt, wie ich glaube, am Tage, warum es aber nicht geschehen ist, daran mögen wohl folgende Ursachen Schuld sein.

Einmahl, daß man die Quellen zu wenig studieret, die Meinungen immer nur einzeln nicht im Zusammenhange aufsuchte, und mehr aus neuern Schriftstellern sammelte als aus den Alten. Dadurch häuften sich Unrichtigkeiten auf Unrichtigkeiten, Fehler auf Fehler. Die Sätze waren nicht mehr rein, sondern oft verdrehet, verändert und verfälscht worden. Und die Sammlung derselben, sollte Darstellung der Lehren der Alten sein! Es war gerade soviel als wenn man das platonische System aus dem Neu-Platonikern, oder die Geschichte der Philosophie aus den Kirchenvätern nehmen wollte. Verließ man aber auch diese unreinen Quellen, und schöpfte aus den Alten selbst, so studierte man sie doch selten im Zusammenhange, und riß einzelne Stellen aus der Verbindung des Ganzen heraus; man lieferte nicht ein System

stem, sondern eine Rhapsodie von Meinungen. Auch daraus mußten neue Irrthümer hervorgehen. Wenn z. B. Oporin 1), dem man eine starke Belesenheit nicht absprechen kann, sagt: daß man beim Plato viele Homerische Dichtungen von dem Zustande nach dem Tode antreffe, so hat er eines theils recht. Wenn er aber hinzusetzt, daß Plato eben das gedacht habe, was Homer dichtete, daß gar kein Unterschied in ihren beiderseitigen Meinungen sey, so ist das ein Irrthum, der nur dadurch entstehen konnte, daß er die Stellen nicht mit einander verglichen, den Zusammenhang nicht aufgesucht, und den Dichter nicht hinlänglich vom Philosophen unterschieden hatte.

Eine andere Ursache liegt in der Partheilichkeit, Anhänglichkeit an Systemen, Liebe zu vorgefaßten Meinungen und Hypothesen derjenigen Schriftsteller, welche sich mit der historischen Untersuchung der Lehre von der Unsterblichkeit beschäftigten. Daher kam es, daß sie die Lehrsätze der Alten theils nicht recht verstanden, theils unrichtig auslegten und verdreheten. Die Meinung, daß alle Lehrsätze von der Seele und Gott Ueberbleibsel einer ursprünglichen Offenbahrung oder Ueberlieferungen eines Ur-

volks

1) Ioach. Oporini historia critica doctrinae de immortalitate mortalium. Hamburgi. 1735. 8.

[illegible] seien; daß diese Traditionen verfälscht worden; daß die Seele ein Ausfluß aus der Gottheit sei, und nach dem Tode wieder in die göttliche Substanz zurückkehre; daß Unsterblichkeit eine Erfindung der Gesetzgeber sei, um den großen Haufen in Gehorsam zu erhalten; daß keiner der alten Philosophen Unsterblichkeit geglaubt oder auch nur habe glauben können: Alle diese Vorstellungen, wenn sie die Schriftsteller als erwiesene Wahrheiten mit zu ihren Untersuchungen brachten, müssen nothwendig den wahren Gesichtspunkt verrücken, und eine unbefangene Aufklärung der Lehrsätze verhindern.

Drittens, man übersah ganz den merkwürdigen Zeitpunkt, da an die Stelle des Volksglaubens Philosophie trat, und das Ansehen der Tradition vor den Anmaßungen der Vernunft wich; Eine Sache, welche über die erste philosophische Behandlung der Lehre von Unsterblichkeit sehr viel Licht verbreitet. Oft wurde auch die Wahrheit vergessen, daß um die Alten zu verstehen, man sich ganz in ihre Zeiten, Verhältnisse, und den Grad ihrer Kultur versetzen müsse. Es ist nicht möglich, daß man ohne dieses Mittel, ihre Sprache, die Bedeutung ihrer Begriffe und Lehrsätze richtig einsehen kann. Weit weniger wird man billig und gerecht, sowohl gegen die Verdienste als gegen die Fehler und Irrthümer der Alten, sein können.

Endlich übergieng man eine, in allen ähnlichen Arbeiten wichtige Untersuchung, die richtige Darstellung des Zwecks und der Absichten eines philosophischen Systems, zu welchem doch oft jenes erst den wahren Aufschluß giebt. Alle diese Ursachen, vielleicht auch noch andere, erklären wie ich glaube hinlänglich, daß bei einer großen Menge solcher historischen Schriften, der Nutzen für die Geschichte der Philosophie nur sehr unbeträchtlich war. Die Verfasser derselben hatten sehr selten die Erfordernisse solcher Arbeiten überdacht, die Schwierigkeiten nicht eingesehen, und konnten deswegen nicht bestimmt angeben, was und wie viel sie leisten wollten oder auch sollten.

§. 2.

Ich werde daher meinen Lesern gleich zum Voraus die Absicht dieser Abhandlung, die Gränzen, die ich mir vorgesetzt, den Plan, den ich mir vorgezeichnet habe, vorlegen, und ihnen die Schwierigkeiten, welche der Ausführung begegnen, anzeigen, damit sie wissen, was ich leisten wollte, und beurtheilen können, wie weit ich ihren Forderungen ein Genüge gethan habe.

Ich werde nehmlich die Gedanken des Sokrates und seiner Schüler vorzüglich aber des Plato über Unsterblichkeit, nicht nur vollständig sammeln, sondern auch systematisch darstellen. Die

Diese Periode wählte ich deswegen, weil sie für diese Lehre nicht weniger als für die ganze Philosophie wichtig ist. Hier gieng die philosophische Behandlung der Lehre von Unsterblichkeit an, hier findet man die vorzüglichsten Beweise für die Gewißheit derselben, und die umständlichsten Muthmaßungen über den Zustand nach dem Tode. Zwar waren das nur die ersten Versuche der raisonnirenden Vernunft, aber doch oft so scharfsinnig entwickelt, daß eine lange Zeit hindurch das Alterthum seine künftigen Hofnungen darauf stützte. Man beruhigte sich dabei, und hielt die Anstrengung einer zwar gebildeten, aber bei weiten nicht vollendeten Vernunft, für das non plus ultra. Selbst Kirchenväter schämten sich nicht, oft aus den geistreichen Schriften des Plato zu schöpfen, und einige Beweise mit dem christlichen System zu verbinden. Ich habe die Sokratiker, den Plato mit eingeschlossen, zusammengenommen, weil sie in den wesentlichen Punkten mit dem Sokrates übereinstimmen, und die wenigen Nachlässe ihres Nachdenkens über Philosophie mit den Gedanken des Sokrates ein Ganzes ausmachen. Daher mußte ich in meinem Plan alle Sokratiker, befassen. Hingegen habe ich hier mit dem Aristoteles nichts zu thun. Man findet bei ihm nur einige wenige Aeußerungen über Unsterblichkeit, welche nichts weniger als deutlich und bestimmt sind. Wenn man durch eine mühsame Unter-

 suchung

suchung den Verstand derselben hereingewickelt hat, so hat man weiter nichts als einige wenige Stellen seiner weitläufigen Schriften erkläret. Hierzu kommt noch, daß man das Ansehen des Aristoteles in folgenden Zeiten nur dazu brauchte, um die Lehre der Unsterblichkeit zu bestreiten, oder doch verdächtig zu machen, da man sie mit dem Plato immer beweisen zu müssen glaubte. Diese Ursachen schienen mir hinlänglich zu sein, um jene Untersuchung aus diesem Plan auszuschließen.

Was man also in der sokratischen und platonischen Schule über Unsterblichkeit lehrte und dachte, werde ich im Zusammenhange und in Verbindung mit ihrem übrigen Gedankensystem vortragen, nicht, wie es wohl geschehen ist, als hingeworfene Gedanken sammlen, sondern sie als Theile ihrer Philosophie zwar aus dem System herausnehmen, aber doch als ein Ganzes in Verbindung mit den übrigen Theilen ihrer Philosophie darstellen. Der Inhalt der Abhandlung wird aus folgenden Untersuchungen bestehen: Ueber den Begriff von Unsterblichkeit; über die Beweise und den Grad der Gewißheit und Ueberzeugung; Ueber ihre Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode; Ueber die Anwendung dieser Lehren und ihre Verbindung mit Philosophie und vorzüglich Moral.

Da aber in dieser Schule vorzüglich die Grundsätze einer vernünftigen Religion entwickelt und die Lehre der Unsterblichkeit, welche zeither nur auf Glauben und Ansehen beruhete, auf philosophische Grundsätze gestützt wurden, so werde ich immer auf das Verhältniß der Volksreligion zur Philosophie Rücksicht nehmen, und die Veränderungen, welche dadurch in dem Religionssystem hervorgebracht worden sind, anzeigen. Damit wird sich meine Untersuchung an die Geschichte der Philosophie in der vorhergehenden Periode, und an die Geschichte der Kultur des menschlichen Verstandes anschließen. Endlich gehört noch in meinen Plan die Untersuchung, was Sokrates und Plato — die übrigen giengen von seinen Meinungen fast gar nicht ab — Eigenthümliches haben, womit sie die Philosophie erweitert oder berichtiget haben, — inwieweit von ihnen die Volksreligion verbessert worden ist, und wodurch sich diese beiden Philosophen von einander unterscheiden? Ein Punkt der nie in der Geschichte der Philosophie aus den Augen darf gesetzt werden. Ich glaube auch desto mehr Fleiß und Nachdenken darauf wenden zu müssen, weil in der Philosophischen Geschichte dieser Theil noch lange nicht befriedigend ist abgehandelt worden, und man noch immer nur nach unsichern und schwankenden Regeln die Verdienste beider Männer abmißt.

Die Hauptquellen, woraus ich den Stof dieser Abhandlung genommen habe, sind, wie es sich von selbst versteht, die Schriften der Sokratiker, welche uns noch übrig geblieben sind. Sie aus sich selbst zu erklären, schien mir das sicherste und beste Mittel zu seyn, um so viel als möglich Unrichtigkeiten zu verhüten. Es ist wahr, daß kein Philosoph unter den Alten nächst dem Aristoteles, einem Ausleger mehr Schwierigkeiten macht, als Plato, und keiner ist auch mehr verdreht und mißverstanden worden, als ebenderselbe. Aber eben deswegen ist es besser, den wahren Sinn seiner Gedanken bei ihm selber zu suchen, als bei unsichern Auslegern, zumal den Neu-platonikern, bei denen man keinen Augenblick sicher ist, daß man nicht von ihnen irre geführt werde. Das Verzeichniß von den Schriften der Sokratiker soll gleich folgen.

§. 3.

Die Ausführung dieses Planes ist mit beträchtlichen Schwierigkeiten verknüpft, welche ich hätte vermeiden können, wenn ich nur die zerstreuten Lehrsätze über Unsterblichkeit hätte zusammentragen wollen. Allein, da auf diese Art die Untersuchung gerade ihren wichtigsten Theil vorzüglich für die Geschichte der Philosophie verlohren hätte, so entschloß ich mich lieber die Schwierigkeiten, so viel ich vermochte zu überwinden, als der Gemächlichkeit nachzuge-

 ben.

ben. Ich unterzog mich dieser mühsamen Arbeit um so lieber, weil ich mir versprechen konnte, daß vielleicht einiger Gewinn für die Geschichte der Philosophie daraus erwachsen könnte, wenn einsichtsvollere Männer veranlaßt würden, ihre Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zu richten. Jetzt wollen wir die Schwierigkeiten kennen lernen.

Wenn man das Lehrsystem des Sokrates und des Plato genau unterscheiden, den Charakter ihres Philosophierens bestimmen, die Gränzen, wo ihre Untersuchungen von einander abgehen, bezeichnen, und das Maaß ihrer Verdienste richtig abwägen will, so trift man gerade auf die erste Schwierigkeit. Die Data zu dieser Aufgabe liegen in den Schriften Xenophons und Platos, zweier Schriftsteller welche vielleicht eben so sehr verschieden sind als Sokrates und Plato nach ihrem philosophischen Charakter. Man glaubt zwar gewöhnlich, daß nur Xenophon die sokratische Philosophie rein und ächt vorgetragen habe. Allein dieses Urtheil ist noch gar nicht so bewiesen, daß man daraus ein sicheres Kriterium der sokratischen Philosophie nehmen könnte. Und gesetzt jenes wäre völlig ausgemacht, so können wir doch die sokratische Philosophie nicht in ihrem ganzen Umfange aus dem Xenophon kennen lernen, weil er uns nur Fragmente hinterlassen hat. Um diese Sache in ihr gehöriges Licht zu setzen, ist es

es nöthig, einen ganz andern Weg einzuschlagen. — Hierzu kommt noch ein anderer Umstand. Xenophon hat nur sehr wenig von sokratischen Lehren über Unsterblichkeit, und zwar nur in einem einzigen Buch, der Cyropädie, und in seinen sokratischen Denkwürdigkeiten gar nichts. Hingegen findet sich im Plato ein desto größerer Nachlaß von solchen Lehrsätzen. Wie will man nun die Frage entscheiden, was dem Sokrates oder Plato zugehört?

An diese Frage schließt sich nun ganz natürlich eine andere an: Welche Begriffe und Sätze sind bei jenem Nachlaße aus der Volksreligion, aus Dichtern, oder Mysterien genommen? Was haben andere Philosophen dazu beygetragen? Es ist wohl keinem Streit unterworfen, daß so etwas geschehen sei. Von Jugend auf bekannt mit den Dichtern, in Volkslehren auferzogen, konnten sie diese Kenntnisse nicht verläugnen, und wohl nicht ganz unterdrücken. Wer wird sich aber mit dieser unbestimmten Antwort befriedigen, wer wird nicht lieber genau zu wissen verlangen, wieviel und was sie aus dem Stof der Volkslehren in ihre Compositionen aufgenommen, was sie von ihren Vorgängern geborgt haben.

Hier geräth man nun vollends in Verlegenheit, weil mit dieser Periode erst der völlige Tag in der Geschichte der Philosophie aufgeht, und in dem vorhergehenden Zeitraume

der Dunkelheit eigentlich die Data zur Entscheidung dieser Frage gesucht werden müssen. Also in einem Zeitraum wo so grosse Lücken in der Geschichte, und so wenige sichere Nachrichten angetroffen werden. Und Mysterien selbst in ein heiliges Dunkel verhüllet, selbst für Zeitgenossen ein Geheimniß; wie werden sie uns erlauben, den Vorhang wegzuziehen, und in ihr Innerstes zu schauen?

Endlich wären auch diese Punkte ins Reine, die Scheidung des Eigenthümlichen und des Fremden glücklich getroffen, so fragt es sich: Was glaubten sie selbst von Unsterblichkeit. Wie war ihre eigne Ueberzeugung? Lehrten und schrieben sie das, weil sie selbst davon überzeugt waren, oder doch für größere Wahrscheinlichkeit hielten, als das Gegentheil, oder trugen sie es nur vor, weil es nützliche Wahrheiten wären. Kurz was Warburton mit so viel Gelehrsamkeit und scheinbarer Gründlichkeit behauptete, daß Plato — den Sokrates nimmt er aus — nur zum Besten der Politik und der Religion, Fortdauer mit Persönlichkeit gelehrt, oder vielmehr einen frommen Betrug gespielt habe, da er vermöge zweier Sätze seiner Philosophie, jenes für nichts als Irrthum halten konnte? Ohne Beantwortung dieser Frage, ist es nicht möglich, sich eine richtige Kenntniß von der Sache, oder eine richtige Schätzung der Lehrsätze zu versprechen.

Ob gleich nun diese Aufgaben an sich dunkel, verwickelt, und nicht leicht aufzulösen sind; so nimmt dennoch die Erwartung einigermaßen einen Ausweg zu finden, fast gänzlich ab; wenn man noch einen Blick auf die sokratischen Schriften thut. Aus der vorhergehenden Periode haben wir nur Bruchstücke, unzusammenhängende Nachrichten; die folgenden Schriftsteller sind meistentheils nur Referenten der erstern, und geben uns wenig Aufschluß über jene und andere Fragen. Wir müssen uns also an die sokratischen Schriften halten, als an die Hauptquellen. Allein es ist doch wenig Hofnung vorhanden, daß sie uns über Zweifel, Fragen, Untersuchungen, welche der Forschungsgeist der folgenden Zeiten aufgeworfen hat, hinlänglich unterrichten werden, weil sie nach den Bedürfnissen ihrer Zeit, und für Zeitgenossen geschrieben sind, denen das meiste bekannt war, wornach wir so oft vergeblich nachforschen; weil ihre Verfasser nicht an die mancherlei Untersuchungen dachten, welche sie selbst durch ihre Schriften bei den Nachkommen veranlassen würden.

§. 4.

So schwierig nun auch diese Untersuchungen sein mögen, und so wenig der Verfolg im Voraus verspricht, so dürfen sie doch nicht sogleich aufgegeben werden, als wenn ihre Auflösung unmöglich wäre, sondern es stehet noch ein

ein Weg zum Versuch offen; den wir auch betreten wollen. Dieser bestehet darinn, daß wir eine Betrachtung über die Zeiten, in welchen Sokrates und Plato philosophirten, anstellen; und die Nachrichten von dem Zustand der Nation, der Religion, Moral und Philosophie, vorzüglich aus ihren eignen Schriften zusammentragen, und in ein Ganzes vereinigen. Dadurch werden wir die Geschichte ihrer Philosophie an die vorhergehende Periode knüpfen, und einigermaßen den Zusammenhang herstellen können. Vielleicht sammlen wir dadurch auch noch manche andere Materialien, die uns einiges Licht über manche Frage geben können. Vorzüglich kann diese Betrachtung dazu dienen, die Absichten, die Endzwecke und Veranlassung ihrer Philosophie zu finden, da sie als weise Männer nicht ohne bestimmte Absicht, nicht ohne Rücksicht auf den Zustand der Menschheit in den damahligen Zeiten werden gehandelt haben. Aus diesen beiden Untersuchungen, und ihren Resultaten, in Verbindung mit andern Nachrichten wird sich vielleicht der Karakter ihrer beiderseitigen Philosophie ergeben, und wir werden uns bemühen, daraus eine Regel zu finden, nach welcher man zuverläßig in jedem Falle bestimmen kann, was Sokratisch oder Platonisch sei. Endlich kann diese Untersuchung uns auch in den Stand setzen, die Summe von Vorstellungen zu bestimmen, welche sie aus der Volksreligion genommen

nommen haben; zum wenigsten was sie an ihnen geändert oder gebessert haben.

Die Untersuchung dieser Punkte wird uns in dem ersten Theil beschäftigen. In dem folgenden werden wir das System der Gedanken über Unsterblichkeit darlegen, und zulezt nach den im ersten Theil entwickelten Grundsätzen zu bestimmen suchen, was in dem System Sokratisch oder Platonisch sei, und wie ihre Ueberzeugung beschaffen war.

§. 5.

Die Quellen welche ich benutzen werde, sind die Schriften des Plato, des Xenophons, Aeschines und Cebes. Unter diesen sind einige deren Aechtheit von vielen Gelehrten, vorzüglich aber von Meiners 1) bestritten worden ist. Mir scheinen alle Gegengründe noch nicht wichtig genug, um deshalb ihre Unächtheit für erwiesen zu halten, einige mögen auch wohl gar unrichtig sein. Weil ich aber doch von ihnen Gebrauch machen muß, so wird es nöthig sein, die Gründe für die Unächtheit zu prüfen, damit ich nicht etwa unsichern Führern bei meinen

Unter-

1) Christoph. Meiners iudicium de quibusdam Socraticorum reliquiis. In den Abhandlungen der königl. Societät der Wissenschaften zu Göttin. vom Jahr 1783. Historische und Philologische Klasse. S. 45. — 58.

Untersuchungen folge. Zu meinen Zweck ist es genug, wenn ich diese Prüfung über die Kritick Meiners anstelle, weil sie für die gründlichste gehalten wird, und wenn ich zeige, daß die Gründe nicht von der Art sind, daß man die bezweifelten Schriften ihren Verfassern absprechen könne, sollte man auch nicht ihre Aechtheit beweisen können.

Unter den Schriften des Plato, deren Aechtheit von Meiners ist bestritten worden, stehen seine Briefe oben an, welche doch Cicero, ein Mann dem man nicht alle Einsicht darin absprechen kann, für ächt anerkannt hat. Er führt einige Stellen aus ihnen an als Gedanken des Plato, ohne nur den geringsten Zweifel blicken zu lassen 2).

Die

2) Epistol. ad diuers. I, 9. eine Stelle aus dem 5ten und 7ten Briefe. Tuscul. Qu. v. 35. eine andere aus dem 7ten Briefe. Cicero sagt hier: est praeclara epistola Platonis ad Dionis propinquos. Cicero ein Mann der den Plato so oft gelesen, so anhaltsam studiret hatte, war wohl am besten im Stande zu beurtheilen, ob sie in dem Geist desselben, in seiner Manier und Sprache geschrieben waren.

Zwey andere Stellen scheinen Herrn Meiners entgangen zu sein, nähmlich de Finib. II, 14. und Officior. I, 7. beide aus dem 9ten Brief an Archytas. Auch Aelian V. Histor. XII, 25. [illegible] führt

Die Bedenklichkeiten und Zweifel, betreffen nur historische Umstände, welche aber alle leicht können gehoben werden. Dahin gehört das was er im eilftem Briefe an einen gewissen Laomedon schreibt: Er könne nicht zu ihm kommen wegen seines Alters, und Sokrates werde durch die Schmerzen der Strangurie daran verhindert. Meiners wundert sich, daß ein Mann wie Cicero die Stelle übersehen habe, in welcher zwei Unwahrheiten vom Sokrates auf einmahl erzählet würden, und nicht gemerkt habe, daß sie falsch und unterschoben sind. Uns kommt es nicht weniger auffallend vor, aber auf der andern Seite eben so unbegreiflich, wie der Verfasser er sei welcher er wolle, sei er auch ein Sophist, eine Unwahrheit welche jedes Publicum mit Händen greifen mußte, so hinwerfen konnte. Ich kann mir nicht denken, daß der Verfasser, welcher so viele feine Kenntnisse verräth, und in einer schönen männlichen Sprache schreibt, entweder so unwissend sollte gewesen sein, daß er nicht einmahl die Zeit wenn Sokrates den Gift Becher ausleerte, und den Umstand, daß Plato damahls noch nicht über Schwachheit des Alters klagen konnte, gewust habe; oder eine solche unbeschreibliche Frechheit besessen habe, daß er dem Publicum

eine

führt etwas aus dem zweiten Brief an. Die übrigen neuern Schriftsteller, welche sie alle für ächt gelten lassen, übergehe ich.

eine offenbahre Lügen aufdringen wollte. Der Zeitraum von Plato bis auf Cicero ist nicht so groß, daß dadurch diese Schwierigkeit sollte vermindert werden, zumahl wenn man bedenkt, daß wenn sie untergeschoben waren, sie doch schon lange Zeit circulieren musten, da sie für ächt erkannt wurden. Zudem würde ja der Verfasser durch eine unglaubliche Lüge seine Betrügerei augenscheinlich selbst endeckt haben. Kurz ich finde hier noch mehr Bedenklichkeiten, als in jenen Umständen selbst, deren Unbegreiflichkeit vielleicht nur in einem Fehler der Auslegung beruhet. Was nehmlich die Krankheit betrift, so kann man mit Meiners nicht so mit einem Machtspruch sagen: Sokrates ist nie an der Strangurie krank gewesen. Wer will es behaupten. Doch es sei, darum. Weis aber Meiners ob diese Umstände den ältern oder jüngern Sokrates betreffen 3)? Gesetzt nun Plato redet von diesem jüngern Sokrates, welches doch wohl möglich ist, so ist die Schwierigkeit

 geho-

3) Eine Person, welche der gelehrten Welt sehr unbekannt geblieben ist. Leo Allatius in seinem dialogus de scriptis Socratis hat diese beiden Männer mit einander verwechselt, und ist dadurch zu sehr vielen Irrthümern verführet worden. Daß es keine erdachte Person ist, lese man nur Plato in seinem Politicus und Aristoteles unter mehreren Stellen Metaphysic. l. VII. c. 11. Auch Menage in seinen Anmerkungen zum Dioges-[illegible]s. l. II, §. 47. S. 100.

gehoben, und die Umstände können ganz richtig sein. So lange also nicht bewiesen wird, daß dieses nicht wahr oder wahrscheinlich sei — welches aber beinahe unmöglich ist — so lange kann man noch immer die Aechtheit der Briefe annehmen.

Eine andere Bedenklichkeit findet Meiners in der Stelle, wo Plato von sich versichert, er habe bisher nichts geschrieben, werde auch nichts schreiben. Alle seine Schriften gehörten dem Sokrates zu 4). Es kommt hier darauf an, was diese Worte für einen Sinn haben. Denn sie können auf eine gedoppelte Art erkläret werden, entweder Plato habe gar nichts geschrieben, oder nur nichts in seinem Nahmen. Man darf also das nicht sogleich für einen Beweis der Unächtheit halten, wenn es nicht dargethan wird, daß nicht die letzte sondern nur die erste die wahre Bedeutung der Stelle sei. Denn nimmt

4) Epist. 11. S. 72. des 11ten B. (Ich führe die Stellen aus dem Plato allezeit nach der Zweibrücker Ausgabe an) προς ταυτ᾽ ουν σκοπων ευλαβου μηποτε σοι μεταμεληση των νυν αναξιως εκπεσοντων· μεγιστη δε φυλακη, το μη γραφειν, αλλ᾽ εκμανθανειν. ου γαρ εστι τα γραφεντα μη ουκ εκπεσειν. δια ταυτα ουδεν πωποτ᾽ εγω περι τουτων γεγραφα. ουδ᾽ εστι συγγραμμα Πλατωνος ουδεν ουδ᾽ εσται. τα δε νυν λεγομενα Σωκρατους εστι, καλου και νεου γεγονοτος

nimmt man die zweite an, so stimmt alles nicht nur in diesem Briefe zusammen, sondern verträgt sich auch mit andern ähnlichen Aeußerungen des Plato. Er hatte nähmlich dem Dionysius gewisse geheime Lehren geschrieben, die er nicht wollte bekannt werden lassen. Dionysius sollte also den Brief verbrennen, weil ein Geheimniß, welches einmahl dem Papier anvertrauet worden, doch über kurz oder lang entdeckt werden müste. Daher habe ich, fährt er fort nie etwas davon geschrieben. Und überhaupt habe ich unter meinem Nahmen nichts geschrieben und werde auch nie etwas schreiben. Aber die izt sogenannten Schriften sind des Sokrates, oder führen den Nahmen Sokrates. Auf diese Art kommt doch ein erträglicher Sinn heraus. Eben so nennt der Verfasser in dem 13ten Briefe, den Phädon ein sokratisches Gespräch 5). — Es ist doch zum wenigsten wunderbar daß man es gerade so findet wie der Verfasser dieses Briefes, versichert. In allen ist Sokrates die Hauptperson, der die Unterredung einleitet, fort führet, die Seele gleichsam die das Ganze regieret, bis, auf ein einziges, wo dieser

5) S. 177. Die Rede ist vom Cebes. γεγραμμενος γαρ εςι εν τοις Σωκρατειοις λογοις μετα Σιμμιε Σωκρατει διαλεγομενος, εν τω περι ψυχης λογῳ. Die Alten rechneten überhaupt Platos Gespräche unter die ächten Sokratischen. Diogen. Laer. II. §. 64.

Nahme nicht erscheint, das später geschrieben ist. Man vergleiche auch damit, was er in dem 7ten Briefe sagt S. 129 — 136. und noch mehr was er in dem Phädrus schreibt S. 382. so wird man gar nicht länger zweifeln können, daß ein und der nähmliche Mann in diesen Stellen spricht. Vielleicht ist auch die Nachricht des Cicero, daß seine Schriften von einem gewissen Hermodorus ohne seinen Willen bekannt gemacht worden sind, daraus zu erklären, und klärt diese Stellen wiederum auf 6).

Kurz vorher S. 71. hatte Plato geschrieben: Dionysius sollte das was er geschrieben nicht unter ungelehrte Leute auskommen lassen (ευλαβȣ μεντοι μη ποτε εκπεση ταυτα εις ανθρωπȣς απαιδευτȣς). Hier findet Meiners eine neue Schwierigkeit oder vielmehr Widerspruch mit dem Vorhergehenden, aber hat sie sich durch ein Versehen selbst gemacht. Er übersetzt ταυτα mit sua scripta, da doch gar nicht die Rede von Schriften, sondern vielmehr von gewis-

6) Cicero ad Atticum l. XIII. 21. dic mihi, placet ne tibi primum edere iniussu meo? Hoc ne Hermodorus quidem faciebat, is qui Platonis libros solitus est diuulgare. Ex quo λογοισι Ερμοδωρος. Cicero sagt zwar es sei nicht gegen den Willen des Plato geschehen. Aber es ist doch wahrscheinlich, daß es nach seinem Tode geschehen.

gewissen geheimen Lehren und Erklärungen ist, wie der Augenschein und der Zusammenhang klärlich ausweisen.

Ein gleiches Versehen liegt zum Grunde, wenn er darin einen Widerspruch mit der Denkungsart des Philosophen findet, daß er, der den Periander zuerst aus der Zahl der 7. Weltweisen ausgeschlossen, in dem zweiten Brief ihn als ein Muster eines guten Regenten anpreise. Ein Weiser und ein guter Regent sind noch immer so verschiedene Personen, daß wenn die Sache wirklich sich so verhielte, daraus schwerlich ein Zweifel gegen die Aechtheit des Briefes entstehen könnte. Allein es ist nicht einmahl an dem, daß ihn Plato als ein Ideal eines Regenten aufstelle. Er sagt ja nichts als, daß die Dichter den Periander und Thales zugleich zu besingen pflegen jenen als einen Regenten, diesen als einen Weisen, weil Macht und Gelehrsamkeit einander zu suchen und in Verbindung zu treten pflegen. Ich werde die Worte selbst anführen, damit man sehe, wie unbedeutend und wie unrichtig diese Bemerkung sei 7).

7) Zweiter Brief. S. 63. πεφυκε ξυνιεναι εις ταυτο Φρονησις τε και δυναμις μεγαλη. Και ταυτ' αλληλα αει διωκει και ζητει και ξυγγινεται. επειτα και οι ανθρωποι χαιρουσι περι τȣτων αυτοι τε διαλεγομενοι και αλλων ακȣοντες

Die folgenden Bemerkungen haben mehr zu sagen, und sind in der Hauptsache richtig, aber in der Auslegung verdrehet, und mit einigen Umständen verfälscht. Meiners fand nähmlich in einigen dieser Briefe solche Spuren von Unverschämtheit, Zudringlichkeit, Gewinnsucht und Stolz, daß er sie mit dem Charakter des Philosophen nicht vereinigen kann, und sie für die deutlichsten Beweise, daß die Briefe untergeschoben worden sind, ansiehet. Zuerst wollen wir das Faktum untersuchen, und dann die Folgerungen daraus beurtheilen. Plato hatte nach den Angaben desselben Briefes mit dem König Dionysius, der ihn zu sich berufen hatte, einen Vertrag gemacht, daß alle Kosten und Ausgaben, welche er wegen und während der Reise machen würde, von ihm ersezt würden 8).

Viel-

τες εν τε ιδιαις συνεσιαις και εν ταις ποιησεσιν. οἱον και περι Ἱερωνος ὁταν διαλεγωνται ανθρωποι και Παυσανιε τε Λακεδαιμονιε χαιρεσι την Σιμωνιδε ξυνεσιαν παραφεροντες, ἁτε επραξε και ειπε προς αυτες, και Περιανδρον τον Κορινθιον και Θαλην τον Μιλησιον ὑμνειν ειωθασιν ἁμα.

8) Dreizehender Brief. S. 174. εαν τι αλλο γιγνηται ιδιον ἡ δημοσιον αναλωμα δια την παρα σε αφιξιν, ὡσπερ τοτε ελεγον, δειν ποιειν εμε μεν διαμαχεσθαι ὁπως ὡς ολιγιστον γενηται το αναλωμα, ὁ δ' αν μη δυνωμαι, σην ειναι την δαπανην.

Vielleicht hatte ihm Dionysius den unein-
schränkten Gebrauch seiner Güter angetragen;
Denn darauf scheint sich die Stelle zu beziehen,
daß er sich seines Vermögens, wie eines andern
Freundes, bedienen werde, doch nur zu solchen
Ausgaben, welche nothwendig oder pflichtmäßig
oder beider Ehre beträfen 9). Er borgt von
Leptines Geld auf Rechnung des Dionysius,
aber nicht allein für sich, sondern auch um ge-
wisse Aufträge von dem König zu besorgen 10).
Zur Ausstattung seiner Schwestertochter, die
den Speusipp heurathete, hat er sich 30. Pfunde
aus, und wiederum 10. Pfund um seiner Mut-
ter nach dem Tode ein Denkmahl machen zu
lassen 11). Es kommen noch einige solche Fo-
derungen vor. Man siehet daraus, daß er für
seine eignen Bedürfnisse wenig verlangt — und
jederman weis es, daß er ein höchst mäßiges und
frugales Leben führte — daß er weniger für sich
als für seine Anverwandten und Freunde be-
dacht ist, aber doch nicht in der Absicht um sie
zu bereichern, sondern ihren nothdürftigen Un-

B 5 terhalt

9) Ebendaselbst. S. 173. ἐγὼ τοῖς σοῖς χρήμασι, ὥσπερ τοτε σοι ελεγον, χρησομαι καθαπερ τοις των αλλων επιτηδειων. χρωμαι δε ὡς αν δυνωμαι ολιγιστοις, ὅσα αναγκαια η δικαια ἢ ευσχημονα ἐμοι τε δοκει και παρ' οὗ αν λαμβανω.

10) Ebendas. S. 172, 175.

11) Ebendas. S. 173, 174.

terhalt zu verschaffen. Uebrigens ist er noch sehr weit entfernt von einem feilen Sophisten, der aus Gelehrsamkeit ein Gewerbe macht. Sollte er hier gegen seine eigne Grundsätze gehandelt haben? Sollte ein Philosoph der an der Bildung anderer arbeitet, gar keine Belohnung, nicht einmahl Entschädigung annehmen, oder von dem Anerbieten anderer nicht einmahl einen mäßigen Gebrauch machen dürfen? Trieb Sokrates die Strenge seiner Sittenlehre so weit?

Was seinen Stolz anlangt, so kann man ihn vielleicht weniger davon frei sprechen, auch in seinen übrigen Leben findet man Spuren davon. In dem zweiten Brief spricht er von sich, im vollen Bewußtsein seiner Stärke und seiner Würde, — welche er aber doch hauptsächlich in Befolgung der Gesetze der Vernunft setzet 12) — im Bewußtsein seines Ruhmes und seines Nahmens der auch wirklich nicht gering war 13). Vielleicht erhob er sich darin ein wenig zu viel und sprach in zu starken Ausdrücken von sich, aber als Mensch kann man es ihm verzeihen.

Er

12) Zweiter Brief. νυν δε μεγας εγω ειμι εμαυτον παρεχων τω εμω λογω επομενον. S. 64.

13) Ebendas. S. 66. ηλθον εγω εις Σικελιαν δοξαν εχων πολυ των εν φιλοσοφια διαφερειν-

Er läßt zwar nicht wenig Vorliebe für sein philosophisches System und vorzüglich für die Realisirung seiner Republick hervorblicken. Aber doch dringt er immer mehr auf Achtung einer wahren Philosophie als seiner eignen Person. Daher verlangt er, Dionysius sollte die ersten Schritte zur Erneuerung der Freundschaft thun, sollte sich erst um seine Achtung bewerben, dann werde er ihn erwiedern. Würde er ihm entgegen gehen, so werde man es ihm als Gewinnsucht und Achtung gegen Reichthum und Macht auslegen 14).

Er dringt darauf, Dionysius sollte nichts thun, was seinem eignem Nahmen einmahl nach dem Tode nachtheilig sein könnte, zumahl da ihre Bekanntschaft, ihr Umgang, ihre Verhältnisse in der ganzen Welt bekannt wären. Aber Plato sagt nicht, wie Meiners die Sache ganz falsch vorstellet, daß er ihn unter allen Nationen berühmt machen werde 15).

Gesetzt nun alle diese Fakta sind richtig, und sie endecken uns von einem sonst sehr geachteten und großen Manne einige Flecken, einige Schwachheiten, sind sie deswegen Beweise von der Unächtheit dieser Briefe, weil sie Plato uns selbst verrathen hat, da er sie in seinen andern

14) Zweiter Brief. S. 68.

15) Ebendas. S. 64, 66.

andern Schriften sorgfältig versteckte? Wären sie anders geschrieben, wäre ein Charakter, ohne alle Fehler und Mängel gezeichnet, so würde jeder Kritiker wieder neuen Argwohn daraus ziehen. Doch lassen sie sich noch alle rechtfertigen, wie wir gesehen haben, lassen sich gut genug mit Platons Charakter vereinigen. Warum sollten denn diese Briefe also unächt seyn? Uebrigens weis ich nicht, wie Meiners aus dem allen, wäre es auch so, wie er es vorstellte, nur an der Aechtheit zweifeln konnte, da er doch in einem andern sehr bekannten Buche, von demselben Jahr über Platons Charakter und Betragen in Ansehung seiner Reise nach Sicilien folgendes schreiben konnte: „Die Erzählungen von seinen wiederhohlten Reisen nach „Sicilien, und von seinem Aufenthalte an dem „Hofe des ältern und jüngern oder beider Dionyse, sind zu abweichend und unzuverläßig, „als daß man nach ihnen allein ein richtiges „sicheres Urtheil über die Bewegundsgründe „derselben fällen könnte; Allein wenn man „bedenkt, daß Plato der erklärteste Hasser von „Tyrannen war, daß er selbst diejenigen Weltweisen getadelt hatte, welche die Häuser der „Reichen besuchten, daß ihm nicht unbekannt „seyn konnte, wie man alle diejenigen, die sich „den unrechtmäsigen Besitzern einer unumschränkten Macht näherten, entweder für Bösewichter oder für Schmeichler und Sclaven „hielt daß endlich die Reisen des Plato nach Sici-

„Sicilien fast allgemein getadelt, und von sei-
„nen Bewundern nichts wichtiges zu ihrer
„Rechtfertigung oder Entschuldigung beige-
„bracht wurde; so kann man, glaube ich, we-
„nigstens dieses sagen, daß Plato etwas that,
„was Sokrates nie gethan hätte, und was
„er dem Archelaus beständig abgeschlagen
„hatte“ 16).

Hieraus kann man, glaube ich sicher schließen, daß alle jene Gründe gar nicht so beschaffen sind, daß sie uns nöthigten, die Aechtheit der Briefe zu verwerfen. Man trift in jedem alten Schriftsteller noch andere Schwierigkeiten an, welche oft nicht einmahl so leicht zu heben sind, und doch urtheilt man nicht so rasch, daß sie unächt sein müssen. Uebrigens muß ich noch bemerken, daß der dreizehente Brief auch von andern Gelehrten nicht für ächt anerkannt wird. An einem andern Orte werde ich beweisen, daß der eine Theil des dreizehenten Briefes unbezweifelt ächt, ein anderer aber verdächtig ist. An den übrigen Briefen hat sich, so viel ich weiß, noch keine Kritick vergriffen.

§. 6.

1) Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom; Lemgo 1782. Zweiter Band. 688.

§. 6.

Außer den Briefen sind noch drei Gespräche und die ihm beigelegten Definitionen, deren Aechtheit Meiners bestreitet. Wir werden sie zwar in unserer Abhandlung nicht leicht anführen, weil wir aber einmahl Meiners Kritick zu prüfen angefangen haben, so wollen wir auch über diese etwas weniges sagen. — Das erste Gespräch περι δικαιυ glaubt Meiners sei aus dem zerstückelten Eutyphro zusammengesetzt. Ich kann nicht errathen in wie fern Meiners dieses behaupten kann. Soviel weiß ich daß Eutyphro und dieser Dialog nur in einem einzigen Punkte übereinstimmen, indem jener περι οσιυ, einer Art des δικαιυ handelt; sonst haben sie nichts mit einander gemein. Mit mehr Zuverläßigkeit kann ich vielleicht eine andere Quelle, woraus dieser Dialog ausgeflossen ist, angeben, nehmlich Xenophons Denkwürdigkeiten Sokrates 1stes Buch 2tes Kapitel §. 12 — 18. Uebrigens ist es wohl nicht nöthig lange darüber zu streiten, ob er eine Arbeit des Plato sei oder nicht. Aber soviel ist augenscheinlich daß er würklich Sokratische Lehren enthält.

Bei dem Demodocus verlohnt es die Mühe nicht viel Worte zu verlieren. Ich räume Herrn Meiners ein, daß er des Plato unwürdig ist;

Was-

Was den dritten Dialog Sisyphus anlangt, so giebt Meiners selbst zu, daß er nichts enthalte, was mit andern ausgemachten Lehren des Plato streite; aber doch setzt er hinzu könne man ihn zuversichtlich dem Plato absprechen, weil er unter der Würde dieses Philosophen sey. Aber diese Kritick läßt sich nicht rechtfertigen, weil wir den Dialogen nicht ganz haben. Ein entscheidendes Urtheil kann hier also unmöglich gefällt werden.

Die Definitionen bestreitet Meiners mit mehreren Gründen, von denen die wenigsten aber etwas beweisen. Er glaubt mehrere Definitionen unter denselben gefunden zu haben, welche durch ausdrückliche Zeugnisse des Plato widerlegt würden, und schließt daraus, daß sie weder vom Plato noch Xenokrates noch sonst einem Platoniker herrühren. Daß sie Plato nicht niedergeschrieben habe, glauben wir gerne: Aber ob sie nicht vom Speusipp (denn dieser hatte ὅρους geschrieben, nicht Xenokrates, wie Meiners vermuthlich aus Verwechselung der Nahmen sagt 1), oder daß sie nicht aus den Schriften des Plato genommen sind, das hat er noch nicht bewiesen. Denn wenn es sich auch zeigen sollte daß einige falsch oder unrichtig sind, so ist es doch leicht von dem grösten Theil darzuthun, daß sie platonisch sind. Unterdessen

wollen

1) Diogenes Laer. IV. §. 4.

wollen wir doch sehen, was das für Definitionen sind, welche durch ausdrückliche Zeugnisse des Plato widerleget werden. Einmahl der Begriff von Zeit, sie sei die Bewegung der Sonne (χρονος ἡλιου κινησις, μετρον φορας). Diese Definition kann man weder durch ausdrückliche Zeugnisse des Plato belegen noch widerlegen, aber doch kann man die Stelle angeben, woraus sie aber nur unvollständig genommen ist. Im Timäus nehmlich sagt Plato: Nach diesem Zwecke der Gottheit, nehmlich die Zeit werden zu lassen, wurden Sonne, Mond, und die übrigen 5 Planeten gebildet, um die Zeit bemerkbar und die Zeitverhältnisse beharrlich zu machen 2). An einem andern Orte sagt er: Die Erscheinung von Tag und Nacht, die periodische Wiederkehr von Monaten und Jahren hat uns die Begriffe von Zahl und Zeit gegeben, und zur Untersuchung des Universums aufgemuntert 3). — Weisheit Φρονησις sei das Vermögen durch sich selbst menschliche Glückseligkeit zu bewirken (Φρονησις δυναμις ποιητικη καθ' αὑτην της ανθρωπου ευδαιμονιας). Man vergleiche damit, wenn gesagt wird, Weisheit

2) Timaeus, Bipont. B. S. 318. ἐξ ουν λογου και διανοιας θεου τοιαυτης προς χρονου γενεσιν, ἱνα γεννηθῃ χρονος, ἡλιος και σεληνη και πεντε αλλα αστρα επικλην εχοντα πλανητες, εις διορισμον και φυλακην αριθμων χρονου γεγονε.

3) Ebendas. S. 338.

heit sei die Kenntniß des Besten, und also auch des nützlichen 4); daß ohne diese Wissenschaft keine andere Kunst oder Kenntniß dem Menschen nützlich ist 5); daß man Glückseligkeit nur nach Tugend und Weisheit beurtheilen müsse 6) ja daß sie selbst in Tugend und Weisheit beste-he 7); so weis ich nicht wie man diese Erklärung für nicht Platonisch halten könne.

Drittens σωφροσυνη sei αυτοπραγια κατα φυσιν. Die nehmlichen Worte findet man ja im Charmides 8) aber nicht zusammengesetzt sondern einzeln. Meiners sagt das Wort αὐτοπραγια sei zuerst von den Stoikern gebraucht worden. Allein wie will man das beweisen? Schon beim Plato kommt das Wort ιδιοπραγια vor 9). Es ist doch in der That sehr leicht daß der Verfasser dieser Definitionen die einzelnen Worte im Charmides zusammenziehen und αυτοπραγια daraus machen konnte.

Vier-

4) Alcibiades. I. 5ter B. S. 90.

5) Ebend. S. 89.

6) Gorgias. 4ter B. S. 53.

7) Ebend. und Euthydemus. 3ter B. S. 24, 15.

8) 5ter B, S. 123. ὁτι σωφροσυνη αν ειη το τα ἑαυτε πραττειν de republica IV. 6ter Band. S. 349. heißt es το ἑαυτε κρειττω ειναι.

9) de legib. IX. 9ter B. S. 48.

Viertens Gedächtniß sei διαθεσις ψυχης φυλακτικη της εν αυτη υπαρχουσης αληθειας — Plato sagt σωτηρια της αισθησεως 10) und ich zweifele nicht, daß man auch hier an statt αληθειας, αισθησεως lesen müsse.

Fünftens die wunderbare Difinition vom Menschen, ζωον, απτερον, διπουν πλατυωνυχον, ὁ μονον των οντων επιστημης της κατα λογους δεκτικον εστι. Man lese nur den Politicus 6ter Band S. 15, 17, 24, und man wird aufhören sich zu wundern.

Endlich die Definition von Definition genus cum differentia, λογος εκ διαφορας και γενους συγκειμενος. Nach Meiners gab Aristoteles zuerst diese Erklärung, aber man findet sie schon den wesentlichen Bestimmungen nach im Plato z. B. im Politicus 6ter B. S. 63. und Theaetetus 2ter B. S. 190. Man kann das auch schon daraus vermuthen, daß Aristoteles unter die Eigenheiten der sokratischen Schule rechnet το ὁριζεσθαι καθολου. Metaphysic. XIII, 4.

§. 7.

Wir mögen den Streit über die drei Dialogen, welche unter dem Nahmen des Aeschines bekannt sind, nicht erneuern, eben so wenig als entscheiden, wer der Verfasser derselben sei. Es

10) Philebus. 5ter. B. S. 255.

Es kann uns einerlei sein, ob man sie dem Aeschines oder einem andern zuerkennt. Mehr ist es uns um den Inhalt zu thun, und ob die in ihnen enthaltenen Lehren sokratisch sind oder nicht. In dieser Rücksicht werden wir die Gründe eines Meiners prüfen. Das erste Gespräch περι αρετης handelt den sokratischen Lehrsatz ab, daß Tugend nicht könne gelehrt werden, oder daß zur Erweckung von Tugend Unterricht nicht allein hinlänglich ist. Hier sucht er nun den Unterschied zwischen den Sinn und Vortrag dieses Satzes in der sokratischen Pilosophie, und zwischen der Art, wie er hier gelehrt werde, bemerkbar zu machen, und schließt daraus, daß es ein untergeschobenes Werk sei. Sokrates sagt er bediente sich desselben nur gegen Sophisten, um ihren Stolz und übertriebenen Anmaßungen, als wenn sie allein alle Weißheit besäßen, zu zernichten. Gegen Freunde hingegen druckte er sich nie so skeptisch aus. Der Verfasser von diesem Gespräch hat die wahre Beschaffenheit der sokratischen Ironie gar nicht eingesehen, und schiebt dem Sokrates die falsche Meinung unter, als wenn Tugend gar nicht gelehrt sondern nur ein Geschenk der Gottheit sein könne. Endlich sagt er, ist der Dialog augenscheinlich aus dem Meno des Plato ausgeschrieben. — Alle diese Gründe zugegeben, so folgt doch nichts daraus, als daß der Verfasser nicht falsche sondern ächte sokratische Lehren vortragen, nur sie etwas weiter ausgedehnt habe.

Der Hauptgrund, worauf die Meinung Tugend könne nicht gelehrt werden, gestüzt ist, ist so allgemein in der sokratischen und platonischen Schule, daß man nicht daran zweifeln kann 1). In einem gewissen Sinn konnten sie auch das wirklich lehren, daß Tugend nicht gelehrt, sondern nur gebildet, nicht in die Seele gepflanzt, sondern nur aus ihr hervorgezogen werden könne 2). Kann man gleich nicht gewiß behaupten, daß Sokrates eben so gedacht habe, so findet man doch Aeußerungen aus denen das geschlossen werden kann.

Als man ihn fragte: ob Tapferkeit könne gelehrt werden, gab er zur Antwort. So wie ein Körper stärker ist als der andere um Arbeiten zu ertragen, eben so sei auch ein natürlicher Unterschied unter den Seelen, in Ansehung der Stärke und Unerschrockenheit; doch glaube er, daß diese natürliche Tugend durch Unterricht und Uebung könne erhöhet werden 3). Freilich scheint damit eine andere Behauptung des Sokrates zu streiten, daß jede Tugend eine Erkenntniß sei, welche man nicht nur in Xenophons

1) Xenophon. Memorabilia Socrat. III. 5. §. 21. Plato; Meno 4ter B. S. 368. und im ganzen ersten Alcibiades.

2) de republica. VII, 7ter B. S. 134. 135.

3) Xenoph. Memor. Socrat. III, 9.

phans Werken findet, sondern auch viele andere Schriftsteller als seine eigenthümliche Meinung anführen. Dem sei nun wie ihm wolle, so ist doch so viel richtig, daß man in ihm Platonische Philosophie finde, weil der Dialog aus dem Meno ein Auszug zu sein scheinet.

Das zweite Gespräch Eryxias oder vom Reichthum, läßt deswegen kein entscheidendes Urtheil zu, weil wir es nicht ganz haben. Daher rührt es auch vielleicht, daß keine Materie völlig ausgeführet, keine Gedankenfolge ordentlich entwickelt wird. Bei dem Schluß desselben wird Meiners fast unwillig, und glaubt hier die sichersten Beweise von dem Product eines unwissenden Sophisten gefunden zu haben. Es ist aber nicht schwer zu zeigen, daß dasselbe Resultat sehr gut aus sokratischen Sätzen folge, und in der sokratischen Philosophie schon liege. Die Reichen scheinen die unvollkommensten und unglücklichsten Menschen zu sein, in sofern sie die meisten Bedürfnisse haben 4). Diese Bestimmung hat Meiners ausgelassen, da es doch die Hauptsache ist. Das ganze Raisonnement ist folgendes: Güter sind diejenigen Sachen, die nützlich sind, und gebraucht wer-

4) Eryxias 11ter B. des Plato. S. 274. ὥςε ἐξ αναγκης αν ἡμιν Φαινοιντο οἱ πλουσιωτατοι, μοχθηροτατα διακειμενοι, ειπερ γε και πλειςων τοιουτων ενδεες οντες.

werden; Sollen sie gebraucht werden, so müssen wir ihrer bedürfen; Güter sind also Mittel um Bedürfnisse zu befriedigen 5) Glückseligkeit bestehet aber darin, so wenig als möglich Bedürfnisse zu haben 6). Die Reichen, in so fern sie viele Bedürfnisse haben, können am wenigsten Anspruch auf Glückseligkeit machen. Wie gut hängt nicht alles mit dem letzten sokratischen Satze zusammen.

Bei dem dritten Gespräche, welches den Nahmen Ariochus führet, bietet Hr. Meiners allen seinen kritischen Scharfsinn auf, um zum wenigsten die Unächtheit dieses darzuthun, wenn wenn es auch bei den übrigen noch zweifelhaft sein sollte. Wir glauben aber aus guten Gründen, daß sich bei keinem andern die Zweifel alle glücklicher auflösen lassen. Für das erste muß die Schreibart herhalten, welche von Solöcismen und Barbarismen wimmeln soll. Daraus wird geschlossen, daß das Zeitalter der Schrift in die Periode müsse gesetzt werden, da die

5) Ebendas. S. 264. ει μη δεοιμεθα προς την του σωματος θεραπειαν, ὧν νυν ενδεεις εσμεν, και αλεας και ψυχους ενιοτε και των αλλων ὁσων το σωμα ενδεες γιγνομενον προσδειται, αχρηστ' αν ἡμιν ειη τα καλουμενα χρηματα.

6) Xenoph. Mem. Socr. 1, 6. εγω δε νομιζω το μεν μηδενος δεεσθαι, θειον ειναι, το δε ὡς ελαχιστων, εγγυτατω του θειου.

die Völkerschaften miteinander vermischt worden, und die griechische Sprache ihre Schönheit und Reinigkeit verlohren habe. Es ist nicht nöthig, daß ich mich dabei aufhalte, da andere Kenner der Sprache, keine solchen Fehler haben entdecken können; da die einzelnen Worte, welche er zum Beweiß anführet, von allen Grammatikern für gute attische Wörter erkläret werden, und von neuern Gelehrten hinlänglich sind vertheidiget worden. Ich sehe auch gar nicht ein, wie man von einigen Worten oder Redensarten, welche nur einmahl oder selten vorkommen, sogleich auf Barbarei oder Schnitzer der Sprache, schließen kann. Ueberhaupt hat es mir geschienen, als wenn jene ungewöhnlichen Konstruktionen vielmehr ein Beweiß von der Aechtheit einer Arbeit des Aeschines als vom Gegentheil abgeben könnten, weil es bekannt ist, daß Aeschines die alten Sophisten vorzüglich den Gorgias sehr stark nachahmte 7). Die Stelle des Athenäus, wo er sagt, daß in dem Axiochus, Alcibiades wegen seiner Schwelgerei und Wollüstigkeit sehr gegeißelt werde, scheint freilig sehr entgegen zu sein; Aber man kann sich auch nicht enthalten zu

 glau-

7) Diogenes sagt vom Aeschines II, 63. ἠν δε και εν τοις ῥητορικοις ἱκανως γεγυμνασμενος, ὡς δηλον εκ τε της απολογιας τε πατρος Φαιακος τε στρατηγε και της Διωνος. μαλιςα δε μιμειται Γοργιαν τον Λεοντινον.

glauben, daß diese Sache sich besser für das Gespräch, welches den Titel Alcibiades führet, als für den Axiochus schicket, weil sich gar keine Verbindung mit den Lastern jenes Mannes und den Trostgründen des Todes und Hofnung der Unsterblichkeit denken läßt. Sollte aber Athenäus den Nahmen des Gesprächs nicht verwechselt haben, so kann auch in dem Text wie wir ihn haben eine Lücke sein. Man merkt auch wirklich einen Mangel der Verbindung, wo Sokrates von Unsterblichkeit anfängt zu reden. — Doch von mehr Wichtigkeit ist die Sache und der Inhalt selbst. Meiners stellt drei Gründe auf gegen die Unächtheit, welche aus dem Inhalt genommen sind, und diese glaube ich, lassen sich leicht entkräften. Die ganze Einrichtung des Gesprächs, sagt er, und die Anordnung der Gedanken, verräth einen ungeschikten Sophisten, dem Sokrates Manier ganz unbekannt war.

Sokrates der zu den Axiochus gerufen wird, um ihn gegen die Schrecknisse des Todes zu stärken, sucht anstatt ihn zu beruhigen, vielmehr durch seine Reden dem sterbenden die letzten Augenblicke noch bitterer und qualvoller zu machen. Zweitens Sokrates bedient sich der nähmlichen Gründe, welche zu seiner Zeit die Sophisten und hernach Epicur gebrauchten, um die Unsterblichkeit zu bestreiten. Endlich die Einfalt und Unverschämtheit des Sophisten,

de

der dem Sokrates so vortreffliche Gedanken vom Unsterblichkeit und dem Zustande nach dem Tode vortragen läßt, eben so als wenn er die erste Rolle, welche er ihm gegeben hatte, nun auf einmahl vergessen hätte.

In der That wenn nach diesem Grundriß jene Schrift verfertiget wäre, so müßte es ein ganz unsinniges Ding sein. Gehen wir den Gang des Gesprächs nach und suchen den Plan auf, so wird sich ein ganz anderes Resultat finden, wodurch jene Gründe ganz über den Haufen fallen. Sokrates wird zu dem Axiochus gerufen, welcher auf seinem Sterbebette sich noch gar nicht von der Anhänglichkeit des Lebens losmachen konnte, und den Tod fürchtete als Zerstörer alles Daseins, alles Genusses, und doch zugleich den Zustand nach den Tode als höchst schrecklich, selbst für den Verstorbenen, sich vorstellte. Sokrates sucht nun durch allerlei Vorstellungen, theils seine unmännliche Furcht zu vertreiben, theils durch die Schilderung des menschlichen Elendes in mancherlei Gestalten, die Lust zum Leben zu schwächen, theils das Blendwerk, welches ihm die Todesfurcht bei Schwächung des Verstandes vorgemacht hatte, zu zerstreuen, da er sich den Tod als Beraubung alles Daseins, und doch zugleich die Veränderung nach demselben als höchst traurig vorgestellt hatte. Endlich da alles dieses nicht wirksam genug ist, um die ängst-

 liche

liche Furcht vor dem Tode niederzuschlagen; so beruhiget ihn Sokrates durch die Hofnung der Unsterblichkeit, und eines glückseligen Lebens, und richtet dadurch seine Seele so sehr auf, daß er mit aller Heiterkeit sein Schicksaal erwartet. Daraus folget nun, daß der Schriftsteller nicht ein so unwissender Mann oder einfältiger Sophist ist, wozu ihn Meiners macht. Er hat dem Sokrates eine schickliche und seinem Charackter angemessene Rolle zu spielen gegeben. Sokrates spricht und handelt als ein weiser Mann, er findet sogleich die besten Mittel und weis sie geschickt anzuwenden. Der Anhänglichkeit an das Leben setzt er entgegen die Betrachtung des menschlichen Elendes, die Stärke der Todesfurcht bestreitet er mit Mißtrauen und Unruhe über ihre Rechtmäßigkeit, oder Richtigkeit. Endlich löset er alles in der Hofnung einer bessern Zukunft auf. Zweitens, es ist in der Anlage und Ausführung des Gesprächs, Plan und Einheit, nehmlich Beruhigung eines Sterbenden, durch Vorstellung einer glücklichen Zukunft ist der Hauptsatz: Reinigung und Befreiung der Seele von andern Vorstellungen, welche durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit die Belebung des Gedankens an Unsterblichkeit verhinderten, war nothwendig mit jenem Zweck verbunden, und dieses macht die Nebentheile des Dialogs aus. Meiners hat diesen Zusammenhang nicht bemerkt, und stellt die Sache daher so vor, daß nicht nur

nicht Einheit da ist, sondern sogar Widerspruch zwischen den einzelnen Theilen entstehet, in dem Unsterblichkeit bald bestritten, bald bewiesen würde.

Drittens. Die Declamation über das menschliche Elend ist nicht zwecklos, sondern stehet in Verbindung mit dem Hauptzwecke. Weil das aber nicht die Sache war, welche ausgeführt werden sollte, sondern nur zum Hauptzwecke als Mittel diente, so ist es gar nicht befremdend, daß der Verfasser den Prodicus gegen das menschliche Leben declamiren läßt. Uebrigens giebt der Axiochus deutlich zu verstehen, daß er aus diesen schönen Tiraden nichts macht, dadurch wird zugleich auch eben der Werth der Declamation des Prodicus entschieden. Xenophon webte ja auch ein Stück aus einer solchen sophistischen Rede in seine sokratischen Merkwürdigkeiten ein.

Viertens. Daraus erhellet nun, daß ein Sophist gar nicht der Urheber dieser kleinen Schrift sein kann. Er würde nimmermehr auf die sophistische Art zu räsonniren gestichelt haben.

Meiners findet noch eine Bedenklichkeit dabei, daß Sokrates nicht die gewöhnlichen Beweißgründe für die Unsterblichkeit, welche Xenophon und Plato uns aufbehalten haben, gebraucht habe, aber wie wir glauben, ohne

Noth.

Noth. Denn kann man wohl behaupten, daß die Gründe des Plato dem Sokrates müssen bekannt gewesen sein. Vielleicht war der gebrauchte der kürzeste und bei den Umständen der zweckmäßigste. Und warum sollte er zur Ueberzeugung nicht einmahl einen andern Weg betreten?

Am Schlüsse des Dialogs findet man noch eine Aeußerung, die völlig entscheidet, daß es ein sokratischer Dialog ist. Sokrates sagt nehmlich, er sei nur allein von der Wahrheit überzeugt, daß die Seelen unsterblich sind, und einige die Seeligkeit erlangen; von dem übrigen wisse er nichts 8).

§. 8.

Auch dem Cebes spricht Meiners das noch unter seinem Nahmen vorhandene Sittengemählde ab, und glaubt es könne von keinem andern Verfasser als einem Stoiker oder Anhänger der stoischen Philosophie aufgesetzt worden sein. Seine kritischen Gründe sind größtentheils keine andere als die schon vom Wolf, Berkel, Clericus, und andern gebraucht, aber

8) S. 196. IIter B. συ δ' ου [illegible] Αξιοχε; εγω γαρ λογω ανθελκομενος, τετο μονον εμπεδως οιδα ότι ψυχη απασα αθανατος. η δε εκ τετε τε χωριε μεταςαθεισα και αλυπος. Verglichen mit Phaedo. S. 58.

aber vom Feuerlin gelehrt, widerlegt worden sind 1).

Zuerst ist ihm die Behauptung anstößig, daß Geometrie, Dialektik, Musik und andere Künste keine Theile der wahren Weisheit sein sollen, weil sie nichts zur Verbesserung und Veredelung der menschlichen Seele beitragen. Sokrates hat aber eben das gelehrt; Sokrates sagte: Kenntniß des Guten und Ausübung desselben sei Weisheit, und Weisheit sei Tugend 2). Sie lehre uns allein recht und gut handeln, und ohne sie zu kennen, wären alle Handlungen und Unternehmungen nur Fehltritte 3).

Ueber den Werth der übrigen Wissenschaften und Künste darf man nur das 7te Kapitel in dem 4ten Buche der Denkwürdigkeiten nachlesen. Plato stimmte in der Hauptsache überein. Ich will nur auf einige Stellen verweisen Alcibiad II. 5ter B. S. 89. und das ganze 6te und 7te Buch der Republick. Nichts anders lehrt der Verfasser des Gemähldes. Die Erfah-

1) Miscellania Lipsiensia. tom. III. obsera. LV.

2) Xenoph. Mem. Socr. III, 9. σοφιαν δε και σωφροσυνην ε διωριζεν, αλλα τον τα μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και τον τα αισχρα ειδοτα ευλαβεισθαι, σοφον τε και σωφρονα εκρινεν.

3) Ebendas.

Erfahrung lehrt, sagt er, daß Männer die in einer oder der andern Wissenschaft große Kenntnisse sich erworben haben, in ihrem Betragen nicht tugendhafter sind als andere. Jene Wissenschaften mögen in vielen Stücken nützlich sein, aber unentbehrlich zur Tugend sind sie nicht. Nur diejenige Wissenschaft, welche die Menschen tugendhaft macht, ist wahre Weisheit, die andern sind keine Theile derselben, sondern vielmehr falsche Weisheit, weil sie die Menschen verleiten sich einzubilden, als erkenneten sie Dinge, die gar nicht erkannt werden können. 4).

Die Stelle wo unter die Verehrer der falschen schimmernden Weisheit ausser Dichtern, Rednern und andern auch ἡδονικοι, περιπατητικοι, κριτικοι gezählet werden, kann interpolirt sein 5). Zumahl da Chalcidius über den Timäus diese Stelle ohne die drei Worte anführet. Gronovius hat sie für unächt gehalten, und verschiedene Ausgaben haben sie schon ausgelassen. Daß sie eingeschoben worden, ist um so mehr wahrscheinlich, da der Verfasser das Ver-

4) 24, 25stes Kapitel. edit Messerschmid.

5) 11tes K. τινες εν καλουνται ουτοι; οι μεν ποιηται, εφη, οι δε ρητορες, οι δε διαλεκτικοι, οι δε μουσικοι, οι δε αριθμητικοι, οι δε γεωμετραι, οι δε αστρολογοι, οι δε ἡδονικοι, οι δε περιπατητικοι, οι δε κριτικοι, και όσοι αλλοι τουτοις εισι παραπλησιοι.

Verzeichniß mit den Worten schließt: καὶ ὅσοι ἄλλοις τούτοις εἰσὶ παραπλήσιοι. Ein Glossator schrieb vielleicht jene Worte an den Rand zur Erläuterung, und von einem unvorsichtigen Abschreiber wurden sie in den Text aufgenommen. Eigentlich macht nur das Wort περιπατητικοὶ Schwierigkeit. Denn ἡδονικοὶ waren die Cyrenaischen Weltweisen, und κριτικοὶ kommen schon bei dem Aeschines vor. Meiners konnte also nicht sagen, daß die beiden mehrere Menschenalter nach dem Cebes erst bekannt worden sind.

Vorzüglich dringt er aber auf das Wort δόξα — diese Bemerkung ist ihm eigen — welches hier in einer solchen Bedeutung gebraucht sei, in welcher es weder beim Xenophon noch Plato noch sonst einem Sokratiker — kennt er noch andere Schriften der Sokratiker, da er sie in eben der Abhandlung alle für untergeschoben hält — vorkomme, nähmlich daß es jedes falsches Urtheil bedeute. Auch darin können wir ihm nicht Recht geben. Δόξα bezeichnet bei dem Cebes nicht allezeit ein falsches Urtheil, denn warum hätte er sonst nöthig gehabt, ein eignes Wort ψευδοδοξία in dem Sinn zu gebrauchen.

Und wie könnte der Verfasser sagen, die Menschen werden durch falsche Urtheile (δόξαις) [von] dem Tempel der Wahrheit, Weißheit und Glück

Glückseligkeit geführet 6). Das Wort hat vielmehr gerade die Bedeutung, wie beim Plato, nehmlich Meinung, ein Dafürhalten ohne deutlich bewuste Gründe, oder auch aus blosen subjektiven Gründen, die bald wahr bald falsch sein können. Hierbei muß ich noch eine kleine Unrichtigkeit berichtigen. Wenn Meiners sagt: inter varia igitur cupiditatum et voluptatum genera quibus homo a recta virtutis via abripiatur, δοξαι etiam sine falsae opiniones nominantur, so stehet das gar nicht im Cebes. Er sagt nur, daß Begierden, Vergnügungen und Meinungen die Menschen irre führen 7).

Endlich, sagt Meiners, selbst dieses Gemählde von menschlichen Leben, und die allegorische Schilderung wären nur von Stoikern gebraucht worden. Das läßt sich gar nicht beweisen. Gesetzt, diese Schrift sei untergeschoben, so sagen doch

6) 20stes Kap. ουγαρ θεμις δοξαν εισπορευεσθαι προς την επιςημην, αλλα τη παιδεια παραδιδοασιν αυτας. Man vergleiche damit Plato Meno. 4ter B. S. 384, 385.

7) 7tes Kap. ετι δε ουχ ὁρᾳς ενδον της πυλης πληθος τι γυναικων εταιρων, παντοδαπας μορφας εχουσων; ὁρω. αὑται τοινυν δοξαι και επιθυμιαι και ἡδοναι καλουνται. Verglichen mit Philebus. 4ter B. S. 264. ἑπεται μην ταυταις, ὁ νυν δὴ ελέγομεν, ἡδονη και λυπη πολλακις, αληθει και ψευδει δοξῃ λεγω.

doch die Alten einstimmig, daß Cebes auch ein Werk unter diesem Nahmen schrieb, welches wahrscheinlich an Inhalt und Einrichtung diesem ähnlich war — was Meiners selbst zu verstehen giebt — und so ist es sehr wahrscheinlich, daß nicht allein der unbekannte Verfasser, sondern auch die Stoiker aus dem wahren Cebes diese Schilderung genommen haben. Wie unsicher ist nicht die Schlußart: die Stoiker bedienen sich am häufigsten des Bildes, Tugend und Glückseligkeit auf einem hohen Berg darzustellen, also hat niemand vor ihnen dieses Bild gebraucht.

§. 9.

Es ist also weit gefehlet, daß Meiners Kritik die Unächtheit der sokratischen Schriften sollte dargethan haben. Alle seine Gründe und Bedenklichkeiten sind entweder unerheblich, oder beruhen auf Mißverständnissen, und lassen sich alle ziemlich gut heben. Wir halten uns für berechtiget, sie den Demodocus ausgenommen, als Schriften zu gebrauchen, welche entweder von jenen Sokratikern, deren Nahmen sie führen selbst, oder von andern Kennern der sokratischen Philosophie aufgesetzt worden sind. Denn können wir auch nicht beweisen, daß sie von den Sokratikern, deren Nahmen sie führen, herrühren, so ist doch ungeachtet aller Bemühungen jenes Kritikers, so viel gewiß, daß ihr

Inhalt aus der sokratischen Philosophie genommen ist, und mit derselben übereinstimmet.

Doch halten wir für rathsam, behutsam bei dem Gebrauch derselben zu sein; und wir werden uns ihrer nicht anders bedienen, als wenn ihre Sätze durch das Ansehen anderer nicht in Zweifel gezogenen Schriften beurkundet werden können, obgleich durch unsere Gegenkritik, wie wir glauben, ein uneingeschränkter Gebrauch derselben, gesichert sein möchte.

Erster Theil

Ueber den Unterschied der sokratischen und platonischen Philosophie.

Wenn man mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen will, ob die zwei vortreflichen Männer Griechenlandes, Sokrates und Plato in dieser oder einer andern Philosophischen Materie einerlei Grundsätze und Methode befolgten, ob sie übereinstimmend dachten und lehrten, oder ob sie von einander abwichen und worin diese Verschiedenheit lag, so ist es sehr nöthig, daß der Charakter dieser zwei philosophischen Systeme zuvor im Allgemeinen richtig und genau auseinander gesetzt werde. Denn wollte man ohne diese allgemeine Charakteristik, in einem besondern Theile ihrer Philosophie diese Scheidung vornehmen, so würde es einmal an den gehörigen Grundsätzen und Materialien ehlen, ausserdem auch eine grosse Verwirrung ntstehen, woraus man sich nicht leicht loswickeln onnte. Man würde sich nehmlich auf einem elde befinden, welches mehreren Grundeigen-

thümern zugehört: Aber den Antheil eines jeden auseinander zusetzen und abzusondern, würde unmöglich fallen, weil die Gränzen in einander laufen, die Scheidung nicht willkührlich geschehen darf, und keine Mittel vorher festgesetzt worden sind, durch welche jene Gränzbestimmung vollbracht werden müste. In diesem Fall befinden wir uns auch jetzo in Ansehung unserer Untersuchung über die Unsterblichkeitslehre der Sokratiker. Um unserer Absicht gemäs die eigenthümlichen Lehren des Sokrates und Plato in dieser Materie bestimmt vortragen zu können, müssen wir vorzüglich den Geist beider philosophischen Systeme, oder doch das Unterscheidende ihrer Art zu philosophieren darlegen, um daraus feste Grundsätze, die uns in unseren ganzen Untersuchung leiten können, aufzufinden. Dieses Unternehmen setzt aber noch etwas anders voraus. Um den Zweck, Plan und Einrichtung ihre Philosophie richtig einzusehen, wird nehmlich einige Kenntniß der Zeiten, in denen diese Männer lebten vorausgesetzt und erfodert. Der erste Theil zerfällt also in zwei Abschnitte. Der eine enthält eine Schilderung von dem Zustande der Nation, der Religion, Sitten und Philosophie in jenen Zeiten, aus welchen Verhältnissen, im zweiten Abschnitt, die Entstehung der Sokratischen und Platonischen Philosophie mit ihren Verschiedenheiten hergeleitet werden soll.

Erster Abschnitt

Zustand der Atheniensischen Nation, Religion, Sitten und Philosophie in Sokrates und Platos Zeiten.

§.

Das Leben dieser beiden grosen Männer fiel gerade in diejenigen Zeiten, da die grösten Unruhen und Zerrüttungen fast in ganz Griechenland angefangen hatten, und dadurch eine fast unübersehbare Reihe von unglücklichen Begebenheiten über die blühendsten Staaten brachten. Alle griechische Staaten doch vorzüglich Athen und Lacedämon hatten sich nach dem Persischen Kriegen zu einem solchen Grad von Wohlstand, Macht und Ansehen emporgeschwungen, daß auch das gröste Königreich vor ihrer gesammten Macht sich zu fürchten Ursache hatte. Griechenland schien dammahls die glücklichste Epoche seines blühenden Zustandes erreicht zu haben, und würde sich lange Zeit in denselben haben behaupten können, wenn nicht Zwietracht und Haß Mittel gefunden hätten, ihre Macht und ihr Interesse zu theilen. Die zwei mächtigsten Staaten, Athen und Lacedämon führten aus Eifersucht viele Jahre lang Kriege, an denen fast alle übrigen kleinen Staaten Antheil nahmen. Von der Zeit an breitete sich ein allgemeiner Geist der Zwietracht, und ein unaufhörliches Streben nach Ober-

Oberherrschaft über Griechenland, welche nicht eher aufhörten, bis alle Staaten sich so sehr geschwächt hatten, daß sie zulezt ein Raub ihrer mächtigen Nachbarn wurden f).

§. 2.

Der Athenienſische Staat hatte in dem Peloponnesischen Kriege fast seine ganze Macht verlohren, ob er sich gleich wieder erhohlte. Die Ursachen waren nicht allein die vielen Niederlagen und Unglücksfälle, welche in diesem Zeitraum die Athenienser betrafen, sondern auch das große Sittenverderben und die Abänderung der vom Solon weislich eingerichteten Staatsverfassung. Eigentlich war der Grund zu diesen gewaltigen Revolutionen noch vor dem Persischen Kriege gelegt worden, da Klisthenes das Gleichgewicht, welches Solon unter allen Gliedern des Staates gestiftet hatte, aufhob, und dem Volke mehr Macht und Einfluß gab, als es ehedem gehabt hatte, und nach dem Wohl des Staates besitzen durfte i). Die Folgen

f) Bei diesen und den folgenden, nur berührten Thatsachen kann man nachlesen, Meiners Geschichte vom Ursprung, Fortgang und Verfall der Wissenschaften in Griechenland 2ter Theil Lemgo 1783. In diesem Werke sind die politischen Veränderungen Griechenlandes sehr vollständig erzählt worden, daher ich öfters auf ihn hinweisen werde.

i) Meiners. S. 90. Aristotel. Politicor. III, 2. VI.

Folgen zeigten sich nicht sogleich, vielmehr schien die größere Freiheit, die alle eben zu kosten anfingen, allen Bürgern einen außerordentlichen Muth und hohen Geist einzuflößen. Daher entsprungen auch in dem Kampf mit den Persern um Freiheit die schönen und herrlichen Thaten, die noch jetzt bewundert werden. Der unerwartet glückliche Erfolg in diesen Kriegen, die von den Persern erbeuteten Reichthümer, die Errichtung der furchtbaren Seemacht, worin Athens vorzügliche Stärke bestand; Diese und andere Umstände mehr, erhoben diese Republick auf den höchsten Gipfel von Macht und Ansehen; Aber doch nur auf eine kurze Zeit. Denn eben die Ursachen ihrer Macht beförderten ihren Umsturz, und verursachten die erstaunliche Ausartung in den Sitten der Athenienser.

Ihre Macht erregte Eifersucht bei den andern griechischen Staaten, sonderlich Lacedämon; ihre Herrschsucht, ihr Stolz machte aus ihren ehemaligen Bundesgenossen eben so viele Feinde, die Athen auf alle mögliche Weise zu demüthigen suchten; Ihre Einbildung unüberwindlich zu sein, machte daß sie jeder Macht trotzten z) und hatte zur Folge, daß ihre Soldaten nicht mehr den Feldherren folgen, sondern selbst kommandiren wollten. Das Volk übermüthig über die Siege, von denen es sich

 den

z) Meiners, S. 135.

den grösten Theil anmaßte, zerriß die Fesseln, welche Solon seiner Zügellosigkeit angelegt hatte immer mehr, vorzüglich nachdem dem Areopag seine Gewalt theils genommen, theils eingeschränkt worden war 3). Die Regierung gerieth nun gröstentheils in die Hände eines unsinnigen und zügellosen Pöbels.

Die Reichthümer welche durch die Kriege und ihren ausgebreiteten Handel, von einem großen Theil der Erde, in Athen zusammengehäuft waren, verbreiteten Prachtliebe, Verschwendung, Schwelgerei und Raubsucht und schwächten alle Triebfedern großer und schöner Thaten. Vaterlandsliebe, Uneigennützigkeit, Redlichkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit verlohren sich nach und nach 4). So gerieth der Staat von innern Krankheiten geschwächt, durch ihre Ungerechtigkeiten gegen die Bundesgenossen, und durch die Bemühungen der Spartaner ihrer Nebenbuhler in den verderblichen Krieg, welcher der Peloponnesische genennt wird, und 27 Jahre lang dauerte. Dadurch brachten die innern Unordnungen, die ausserordentlichen Anstrengungen und Erschöpfungen, den sonst so glänzenden Staat bald an den Rand des Verderbens. Das Glück aber wolte, daß er noch einmal aufleben, und einen kleinen

3) Meiners. S. 137.

4) Meiners. S. 149.

kleinen Wiederschein, seines ehemaligen Glanzes erlangen solte.

§. 3.

Der Athenienische Staat erlitt zu den Zeiten des Sokrates und Plato zwei merkwürdige Veränderungen in seiner Verfassung, nehmlich Demokratie und Oligarchie, welche zu dem Verderben des Staates nicht wenig beitrugen. Solon hatte zwar dem Volk die oberste Gewalt gelassen, aber sie durch den Areopag und den Rath der 400 so eingeschränkt daß sie, so lange seine Einrichtung feste stand, dem Wohl des Staates nicht nachtheilig sein konnte. Nachdem aber Klisthenes den Rath auf 500, die Stämme von 4 bis 10 vermehrt, und das Bürgerrecht an Fremdlinge, Freigelassene ja sogar Sclaven verschenkt hatte, um die Bürgerschaft desto zahlreichen und ihren Einflus desto beträchtlicher zu machen 1); Nachdem Ephialtes auf Anstiften des Pericles, dem Areopag einen grosen Theil seiner Macht und seines Ansehens entzogen hatte 2): So gewann das Volk immer mehr Gewalt, und es blieb nur sehr wenig von der weisen Temperatur des Solons übrig 3). Die Haupttriebfedern in

D 5 der

1) Meiners. S. 92.

2) Meiners. S. 137.

3) Plato de republ. VIII. [illegible] Band. S. 201. giebt eine andere Ursache von Entstehung der Demokra-

der Volksregierung war Freiheit, nicht nach vernünftigen Gesetzen, sondern nach blosser Willkühr; die Maasregeln nicht sichere Grundsätze, sondern Launen und Einfälle des Volkes. Und das Volk, welches auf seine Freiheit so eifersüchtig war, ließ sich nicht selten von seinen Demagogen als wie von Despoten beherrschen. Ueberhaupt schwankte die Regierungsverfassung beständig zwischen Despotismus der Gesetze und des Volkes, oder gänzlicher Anarchie. Denn bald wurden die schärfsten Gesetze und Vorschriften, sonderlich für die hohen Staatsbedienten und Feldherrn gegeben, daß sie nichts geringste gegen den Buchstaben der Gesetze unternehmen durften, und sollte auch der Staat darüber in die gröste Gefahr gesetzt werden. Auch wurde es schon für ein Verbrechen gehalten, wenn jemand den Gehalt und die Richtigkeit der Gesetze untersuchen wolte. Niemand solte sich weiser als die Gesetze dünken 4).

mocratischen Verfassung, welche vermuthlich auf Athen past: Wenn in einem Staate viele Reiche und Arme sich befinden, wenn Schwelgerei überhand nimmt und nicht ferner mehr auf gute Erziehung gehalten wird, so muß nothwendig endlich eine allgemeine Gährung entstehen, in welcher endlich der größere Haufe, das ist die Aermern, den kleinern unterjocht, und also Demokratie einführen.

4) Politik. [illegible] Band. S. 90. Aelian. Var. H.

Von dem Despotismus des Volkes und seiner Demagogen kann man sich eine Vorstellung aus dem Gorgias des Plato machen. g) wo sich die Redner rühmen die größte Gewalt in Händen zu haben; von ihnen hänge es ab, zum Tode zu verurtheilen, ins Exilium zu schicken, Güter einzuziehen, wie und wenn es ihnen gefalle. Wie endlich Demokratie auch Anarchie sein könne will ich mit den Worten des Plato sagen: Jedermann könne thun was er wolle, den Staat regieren, wenn er auch nicht das geringste Geschick dazu habe; der Regierung den Gehorsam aufkündigen, wenn es ihm gefalle; Wenn andere Menschen friedlich zusammen leben, könne jeder wer wolle Krieg anheben, und Gewaltthätigkeiten ausüben; Wenn hingegen andere in einen Krieg verwickelt wären, stehe es ihm frei unthätig zu sein; Sei jemand zum Tode oder zum Exilium verurtheilt worden, so könne er doch immer bei Tage ohne Furcht in großer Sicherheit umhergehen. Alles das sei in einer Demokratie erlaubt. Jedermann sei nur darauf bedacht, die Gunst des Volkes zu erlangen und zu besitzen. Das sei die so beliebte Regierungsform die eigentlich gar keine Norm und Grundsätze habe, alle Augenblicke andere Gestalten annehme, und ohne auf Gleichheit oder Ungleichheit zu sehen, allen und jeden einerlei Rechte und Vorzüge ein-

g) Gorgias. [illegible] S. [illegible]

einräume 6). Daher rührten auch die übereilten Handlungen, und die oftmalige aber zu späte Reue. Oft tödteten sie Menschen, welche sie eine kleine Zeit darauf wieder lebendig zu machen wünschten 7). Plato hatte also wirklich nicht ganz Unrecht; wenn er behauptete das Athenienſiſche Volk ſei vor Alter kindiſch geworden 8).

§. 4.

Die Regierung der 30 Männer oder vielmehr Tyrannen war weit schrecklicher und grausamer, weil doch unter dem Volke immer noch gutgesinnte Bürger waren, die einigen Einfluß haben konnten, das Volk auch vielleicht eben so leicht von guten als bösen Rathgebern sich lenken ließ, nur daß jene seltener waren. Hingegen die 30 Männer waren die größten Unmenschen und Bösewichter, die sich zum Verderben des Staats vereiniget und verschworen zu haben schienen. Man kann die Geschichte derselben nicht ohne den lebhaftesten Unwillen lesen, daß Bürger gegen Bürger auf eine so schreckliche Weise wüthen konnten, und alle Geschichtschreiber und Schriftsteller stimmen darin überein, daß ihre

6) de republ. VIII. 4ter B. S. 212, 213. Isocrates Areopagit. p. 127. 128. ed. Basileens. 1565.

7) Crito. Eilfter Band. S. 111.

8) Epist. VI. Elfter B. S. 90.

abscheulichen Thaten über alle Schilderungen sind 1). Plato sagt mit Recht, daß die Volksregierung so unordentlich, ungerecht und unpolitisch sie auch war, doch gegen die folgende Tyrannei golden gewesen sei 2). Von Gesetzen, Recht und Billigkeit war nun gar keine Frage mehr, sondern Eigennutz, Grausamkeit, Mordsucht waren die Staatsgesetze, unter welche das Volk gebeugt wurde.

Es war voraus zu sehen, daß eine solche despotische Regierung nicht lange bestehen könnte. Athen wurde durch den Muth und Unternehmungsgeist einiger patriotischer Bürger befreit, und schien nun wieder in den Genuß der Freiheit und ihrer vorigen Rechte gesetzt zu sein. Allein im Grunde hatte sich der Zustand des Staates wenig verbessert, daß die Regierung in

1) Meiners. S. 311. Isocrates Paregyric. cap. 32. αλλα προς τοις αλλοις και περι των δικων και των γραφων, των τοτε παρ' ἡμιν γενομενων λεγειν τολμωσι, αυτοι πλειες εν τρεισι μησιν ακριτες αποκτειναντας, ὡν ἡ πολις επι της αρχης ἁπασης εκρινε· Φυγας δε και στασεις και νομων συγχυσεις και πολιτειων μεταβολας, ετι δε παιδων ὑβρεις, και γυναικων αισχυνας και χρηματων ἁρπαγας, τις αν δυναιτο διεξελθειν.

2) Epistol. VII. IIter Band. S. 94. και ὁρων δηπε τες ανδρας εν χρονω ολιγω χρυσην αποδειξαντας την εμπροσθεν πολιτειαν.

in andere Hände kam. Die grausame und gesetzlose Regierung dauerte sowohl unter der Regierung der zehen Männer als unter der wiederhergestellten Democratie fort. Alle redliche Männer entzogen sich den Diensten des Vaterlandes, weil Gesetze und Sitten immer mehr in Verfall geriethen, und die Staatsleute von Zeit zu Zeit mehr ausarteten. 3)

§. 5.

Wir haben nur einen kurzen Abriß von der Beschaffenheit der Athenienſischen Staatsverfassung geben können, weil wir zu andern Sachen forteilen müssen. Die Folgen dieser Staatsverwaltung in Ansehung der Sitten und Erziehung verdienen eine vorzügliche Betrachtung. Dabei müssen wir hauptsächlich auf die Democratische Verfassung Rücksicht nehmen, weil die tyrannische Regierung dem Staate zwar höchst verderblich war, aber doch nur eine kurze Raserei war, hingegen die democratische Verfassung als eine langwierige Krankheit die Nation zerrüttete und schwächte. Die höchste Glückseligkeit in derselben war Freiheit und Unab-

3) Ebendas. S. 95. σκοποῦντι ἐμοὶ ταῦτά τε καὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πράττοντας τὰ πολιτικὰ καὶ τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη, ὅσῳ μᾶλλον διεσκόπουν, ἡλικίας τε εἰς τὸ πρόσθεν προὔβαινον τοσούτῳ χαλεπώτερον ἐφαίνετο ὀρθῶς εἶναί μοι τὰ πολιτικὰ διοικεῖν. Man vergleiche damit Apolog. Socrates. Erster Band. S. 76.

Unabhängigkeit. Es ist auch nicht zu läugnen, daß sie wirklich ein wünschenswerthes Gut, und für den Wohlstand einer Nation die vortheilhafteste Einrichtung sei, wie auch die ersten Folgen derselben in Athen auswiesen. Als Triebfeder hat sie schöne Thaten und große Handlungen hervorgebracht, und würde auch den Staat längere Zeit in Ansehen, und die Bürger in einer glücklichen Lage gesichert haben, wenn es möglich gewesen wäre, daß ein Volk das keinen Obern, keine Gesetze als seine Willkühr und Einfälle anerkennet, sich in den Schranken einer vernünftigen Freiheit hätte erhalten können, oder wenn es immer weise und patriotische Volksführer gehabt hätte.

Allein Freiheit artete in Zügellosigkeit aus; die patriotischen Bürger wurden hingerichtet oder vertrieben; das Volk suchte die Reichen arm, und sich reich zu machen a). Die Eigenthumsrechte waren nicht sicherer als unter einer Räuberbande; durch Geld konnte man alles ausrichten; die Sycophanten trieben mit der Gerechtigkeit ein Spiel und Gewerbe b). Athen war daher ein Ort, wo man sich eine Zeitlang zu seinem Vergnügen aufhalten

a) de republ. VIII. 7ter B. S. 210. δημοκρατία δὲ οἶμαι γίγνεται, ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἑτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι.

b) Xenoph. M. S. II. 9.

ten konnte; aber um beständig da zu wohnen, fehlte es an Sicherheit. Isocrates verglich daher den Atheniensischen Staat mit Buhlerinnen, bei denen man auf einige Augenblicke Vergnügen finde, aber kein gescheuter Mann wünsche sich auf seine ganze Lebenszeit mit ihnen zu verbinden. 3). So unsicher Leben und Eigenthum in dieser Republik war, eben so schwankend war der Gebrauch der Freiheit in Reden, Denken und Schreiben. In Athen, wo sonst die gröste Freiheit im Reden unter allen griechischen Staaten herrschte 4), war es doch sehr gewöhnlich, Gelehrte auch ungelehrte Bürger wegen ihrer Meinungen anzuklagen, und zu bestrafen. Ich will jezt nicht die Verfolgungen des Anaxagoras und Protagoras anführen, weil ihre Härte durch die Anhänglichkeit an alte Religionsmeinungen entschuldigt werden kann. Aber es geschah doch sehr oft, daß Redner, Sycophanten und Sophisten, wenn sie einen Mann verfolgen wolten, am leichtesten ihren Endzweck erreichten, wenn sie das Volk gegen seine

Mei-

3) Aelianus. V. H. XII, 52. ἐλεγεν (την Αθηναιων πολιν ἐνεπιδημησαι μεν ἀνδρασιν ἡδιστην εἰναι, και κατα γε τȣτο πασων των κατα την Ελλαδα διαφερειν, ενοικησαι δε, ασφαλη μηκετι ειναι. ᾐνιττετο δε δια τȣτων τȣς επιφυομενȣς αυτῃ συκοφαντας, και τας εκ των δημαγωγȣντων επιβȣλας.

4) Gorgias. 4ter B. S. 31.

Meinungen aufbrachten, wie aus der ganzen Anklage des Sokrates erhellet. Man lese nur was Plato darüber, aber mit vieler Behutsamkeit, saget, wo er ihnen die bittersten Vorwürfe wegen ihrer Intoleranz, und Hinrichtung des Sokrates machet 5). Wenn jemand ihre Gesetze und Einrichtungen einer Prüfung unterwarf, und Verbesserungen vorschlug, so wurde er gewöhnlich mit dem Nahmen eines Schwätzers, Grillenfängers oder Sophisten verhaßt gemacht 6). Denn die Athenienser waren durch ihre sklavischen Demagogen so verwöhnt worden, daß sie gar keinen Widerspruch ertragen konnten 7). Ein sehr gewöhnliches Mittel, ehrliche Leute zu schicaniren, war auch der Vorwurf der Gottesleugnung, den sich die Gelehrten schon durch Untersuchungen über die Natur zuziehen konnten 8).

Man kann freilich dieses Verfahren einigermaßen damit entschuldigen, daß das Athe-

nienſi

5) Politicus. 6ter B. S. 92.

6) Ebendaselbst.

7) de republica. VI. 7ter Band. S. 86.

8) Apolog. Socr. Erster Band. S. 42. und 54. τα κατα παντων των φιλοσοφουντων προχειρα ταυτα λεγουσιν, ότι τα μετεωρα και τα υπο γης ζητει και θεους μη νομιζει, και τον ἡττω λογον κρειττω ποιει.

nienfische Volk höchst abergläubisch war. Aber eben das war für die Verbesserung der Sitten und der Religion, für das Aufkommen einer gesunden Philosophie, und für alle wichtige Angelegenheiten der Menschheit ein schlimmer Umstand, daß ein so wenig aufgeklärtes Volk so viel Gewalt hatte, daß es über die Rechte der Vernunft und über Wahrheit zu entscheiden sich anmaßte. Ohne Zweifel gab es auch einsichtsvolle aufgeklärte Männer in Athen, sie konnten aber unter so einer grosen Menge wenig ausrichten, oder sie besaßen auch nicht immer die erforderliche Freimüthigkeit, und Stärke der Seele, um die damit verknüpften Gefahren nicht zu achten.

§. 6.

Wie bei einem solchen Zustande der Nation und Regierungsverfaßung die Erziehung beschaffen gewesen sei, läßt sich schon von selbst erwarten. Solon hatte zwar weise Gesetze über die Erziehung gegeben, und durch dieselben gute Sitten, Arbeitsamkeit und gewisse Geschicklichkeiten, die in Griechenland dem feinen Mann nöthig waren, empfohlen; nächst dem hatte er dem Areopag die Aufsicht über Sitten und Erziehung aufgetragen. Dieses war auch für jene Zeiten hinreichend, da noch Einfachheit in Lebensart, Einfalt in Sitten fast algemein, Prachtliebe, Verschwendung und Ausschwei-

fungen

fungen größtentheils unbekannt waren. Er hatte also mit wenigen Gesetzen für die Bedürfnisse seiner Zeit vollkommen gesorgt, weil er, was gute Sitten anlangt, vorzüglich auf Lehren, Ermahnungen und Beispiele der Eltern rechnen konnte. Zu diesen Erziehungsgesetzen des Solons kamen in den folgenden Zeiten mehrere hinzu, ohne daß dadurch die Erziehung wirklich wäre verbessert worden, weil alle politische Anstalten gegen den Strom der Sittenlosigkeit, der in den folgenden Zeiten alles überwältigte, viel zu ohnmächtig waren. Die Stützen der Solonischen Erziehungsgesetze waren die guten Sitten und unverdorbenen Gesinnungen der Bürger selbst, diese fielen aber in der Folge nieder. Dadurch verlohren auch seine Erziehungsgesetze ihr Gewicht und Wirksamkeit, welche ihnen die neuern nicht wieder geben konnten. Es ist wahr, es hatten sich nicht alle gute Gewohnheiten, und moralische Empfindungen, die Plato als die Grundlage jeder vernünftigen Erziehung ansah, verlohren 1). Weil sie aber

 ohne

1) de legib. VII, 8ter Band. S. 330. δεσμοι γαρ ουτοι πασης εισι πολιτειας, μεταξυ παντων οντες των εν γραμμασι τεθεντων τε και κειμενων, και των ετι τεθησομενων, ατεχνως οιον πατρια και παντταπασιν αρχαια νομιμα. α καλως μεν τεθεντα και εθισθεντα παση σωτηριῳ περικαλυψαντα εχει τους τοτε γραφεντας νομους.

ohne den Schutz stärkerer Gründe, nur da wirksam sind, wo eine einfache und frugale Lebensart ihnen zu Hilfe kommt, wo sie durch Angewöhnung von der ersten Jugend an, und durch viele Beispiele einige Festigkeit erlangen können; wo keine zu starken Anreizungen und Verführungen von Außen ihnen entgegen würken: so musten diese sittlichen Gefühle, durch die veränderte Lage der Republik, durch Ueberflus, Verschwendung und ihren Folgen nothwendig ihre Kraft und Spannung verlieren. Bekannt mit einem gemächlichen und schwelgerischen Leben, geblendet von den Pracht der Reichthümer, angelockt durch die täuschenden Erwartungen einer glänzenden Rolle in dem Staate, bezaubert von der Macht und Ansehen der Redner und Demagogen, dachten die meisten Bürger mehr an die Mittel, ihre Absichten und stolzen Entwürfe auszuführen, als an die Rechtmäßigkeit ihrer Grundsätze und Mittel. Die unsinnige Freiheit beförderte diese verkehrte Denkungsart noch mehr, weil jeder das Recht zu haben glaubte, zu thun, was er wollte, und zu leben, wie es ihm gut dünkte.

Durch diese Zügellosigkeit, die kein höheres Gesetz anerkannte, wurden die moralischen Begriffe und Empfindungen ganz umgekehrt und verwirret; Muthwille hieß feine Erziehung; Zügellosigkeit, Freiheit; Schwelgerei, standesmäsige Aufführung; Unverschämtheit

Stärk

Stärke der Seele 2). Ganz richtig ist was Plato bemerkt, daß der gewöhnliche Lebenswandel in einer Democratie nur ein Tummelplatz von wiederstreitenden Begierden und Leidenschaften ist, und daß ihre Befriedigung für die höchste Glückseligkeit gehalten wird 3). Die gewöhnlichen Erzieher, die Sophisten lehrten nur dasjenige, was dem Volk gefallen konnte, und was mit Zügellosigkeit oder sogenannter

2) de republ. VIII, 7ter Band. S. 219. τουτων δε γε που κενωσαντες και καθηραντες την του κατεχομενου τε υπ' αυτων και τελουμενου ψυχην μεγαλοις τελεσι, το μετα τουτο ηδη υβριν και αναρχιαν και ασωτιαν και αναιδιαν λαμπρας μετα πολλου χορου καταγουσιν εστεφανωμενας, εγκωμιαζοντες και υποκοριζομενοι υβριν μεν ευπαιδευσιν καλουντες· αναρχιαν δε, ελευθεριαν· ασωτιαν δε, μεγαλοπρεπειαν· αναιδειαν δε ανδριαν.

3) [illegible] και διαζη το καθ' ημεραν, ουτω χαριζομενος τη προσπιπτουση επιθυμια· τοτε μεν μεθυων και καταυλουμενος, αυθις δε υδροποτων και κατισχαινομενος, τοτε δ' αυ γυμναζομενος· εσι δ' οτε αργων και παντων αμελων, τοτε δ' ὡς εν φιλοσοφια διατριβων. πολλακις δε πολιτευεται και αναπηδων ὁ, τι αν τυχη λεγει τε και πραττει. καν ποτε τινας πολεμικους ζηλωση, ταυτη φερεται· η χρηματιςικους επι τουτ' αυ· και ουτε τις ταξις ουτε αναγκη επεςιν αυτου τω βιω, αλλ' ἡδυν τε δη και ελευθεριον και μακαριον καλων τον βιον τουτον, χρηται αυτω διαπαντος.

Freiheit übereinstimmend war 4). Daher beförderten sie den Verfall der Sitten eben so sehr, als die Demokratische Verfassung. Sie bildeten die Jünglinge nicht zu tugendhaften und brauchbaren Bürger, sondern verdarben sie noch mehr. Die Werke der Dichter, welche damahls fast die algemeinen Erziehungsbücher waren, waren den Bedürfnissen jener Zeiten gar nicht angemessen 5). Nimmt man alle diese Umstände zusammen, und bedenkt noch dabei, daß noch keine Wissenschaft der Erziehung vorhanden waren, daß die wahren Grundsätze derselben theils verkannt, theils nicht geachtet wurden; daß die Religion, wie wir gleich zeigen werden, höchst verdorben war; so wird man sich nicht wundern, daß die Erziehung schlecht, und so viele Menschen ohne Sitten waren.

§. 7.

In diesen Umständen und dem Verfall der Religion, muß man die Ursachen von dem großen Sittenverderben in Athen suchen. Ausschwei-

4) de republ. VI. 7ter B. S. 87. ἑκαςοι των μισθαρνουντων ιδιωτων, ὃς δη ὄτοι σοφιςας καλουσι, και αντιτεχνους ἡγουνται, μη αλλα παιδευειν η ταυτα τα των πολλων δογματα, ἁ δοξαζουσιν ὁταν αθροισθωσι, και σοφιαν ταυτην καλειν.

5) de republ. II. 6ter B. S. 247.

schweifungen, Ungerechtigkeiten aller Art und kurz die abscheulichsten Thaten wurden ohne alle Furcht und Scheu ausgeübet; Patriotismus und edle Denkungsart, die an ihren Vorfahren mit Recht bewundert worden waren, schienen fast verschwunden zu sein. Man denke nur an die Zeiten, da Athen zuerst seine Freiheit einbüßte, und die 30 Männer ihre Regierung oder vielmehr Tyrannei anfiengen. Was für eine abscheuliche Denkungsart setzt es nicht voraus, daß sie die Bürger, die die fürchterlichsten Plagen des Krieges und der Belagerung noch nicht ganz überstanden hatten, auf eine so unmenschliche Art behandelten, und gegen sie wie gegen ihre ärgsten Feinde wütheten 1). Als Philipp anfing seine Alleinherrschaft zu gründen, waren fast alle vornehme Athenienser, Phocion und Demosthenes ausgenommen, von ihm bestochen, und ließen sich als Werkzeuge zur Unterjochung ihres Freistaates gebrauchen 2).

Daher glaubte Plato, daß unter einer solchen Nation nur durch unmittelbare Mitwirkung Gottes ein rechtschaffener und tugendhafter Bürger aufstehen könne 3). Das war

 nicht

1) Meiners Geschichte. S. 307. Plato de legib. VII. 8ter B. S. 366.

2) Meiners. S. 308. 313.

3) de republica. VI. 7ter B. S. 87.

nicht das Schicksal von Athen allein, sondern auch in den andern griechischen Staaten nahm mit Sittenlosigkeit auch Unordnung und Schwäche in dem Staatskörper zu, nur in einem früher, in dem andern später. Aus eben den Ursachen leitet Livius den Verfall der römischen Republik her a).

Die Religion war theils zu ohnmächtig als daß sie den Lastern hätte Einhalt thun können, theils hatte sie durch den Lauf der Dinge eine solche Gestalt angenommen, in der sie, anstatt heilsam zu seyn, schädliche Wirkungen hervorbringen mußte. Die Religionslehren waren hauptsächlich in den alten Dichtern enthalten, welche die Vorstellungen ihrer Zeit von den Göttern und dem Gottesdienst mit ihren eignen Dichtungen vermischt, vorgetragen hatten. Diese Religionsbegriffe waren, wie man sie aus jenen

a) Liuius Prooemio. ad illa mihi pro se quisque acriter intendat animum; quae vita, qui mores fuerint; per quos viros quibusque artibus, domi militiaeque et partum et auctum imperium sit: labente deinde paullatim disciplina, velut desidentes primo mores sequatur animo; deinde vt magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, peruentum est.

[illegible] gebührend? der, unwürdig eines göttlichen Wesens, aber durch ihr Alter und durch Ansehen der Dichter geheiliget, und genau mit dem ganzen Gedankensysteme der Alten verwebet. Die Dichter schilderten die Gottheiten ganz menschenähnlich, mit starken Leidenschaften und menschlichen Schwachheiten, und sezten sie in alle Verhältnisse und Lagen, in die Menschen kommen. Sie ließen die Götter von Menschen bekriegt werden, und selbst einander bekriegen; lachen und fröhlich sein, bei Fehlschlagung ihrer Wünsche, weinen und wehklagen; Gastmahle und Trinkgelage halten, sich verlieben, und nicht kleinere Thorheiten in der Liebe begehen als Menschen. Eben dieselben wurden als rachgierige, menschenfeindliche Wesen beschrieben, die sich an dem Unglück der Menschen erlustigten; in ihren Handlungen blos nach Launen und Willkühr handelten, und nach keinen Regeln der Gerechtigkeit fragten. Kurz, sie machten sie auch in Lastern und kleinen moralischen Eigenschaften [illegible]. Der einzige Vorzug, der ihnen blieb, war eine große uneingeschränkte Macht, die ohne moralische Güte nur Schrecken einflößen konnte. Es ist leicht einzusehen, was eine solche Religion mit solchen religiösen Fabeln, die bei den grösten Haufen hauptsächlich Religion ausmachten, unter Menschen die selbst keine moralischen Grundsäze haben, bei Menschen, die eben nicht durch sie gebessert,

aber

aber doch im Zaum halten gehalten werden, was sie unter solchen Umständen ausrichten konnte, und was für Folgen sie hervorbringen mußte 1).

Jedes Zeitalter verändert die Vorstellungen von der Gottheit nach dem Grad der Aufklärung, und nach den gewöhnlichen Vorstellungen von moralischer Vollkommenheit; die Menschen bilden sich hingegen, wiederum nach ihrem Religionssystem, und nach den Vorstellungen von der Gottheit.

Eine solche sinnliche Religion kann daher unter einer Nation die noch in der ursprünglichen Einfalt lebt, oder sich doch noch nicht weit von derselben verlohren hat, wo die wenigen Bedürfnisse mit Wenigem befriediget sind, nicht sehr schaden, eben weil sie in denselben entstanden ist, sie hat vielmehr noch den Nutzen, daß sie die Menschen durch Furcht vom Bösen abhält. Da aber die Zeiten und Menschen sich geändert hatten, in dem Staat lauter Zerrüttung, und unter der Nation Ausartung der Sitten und Unbändigkeit sinnlicher Begierden herrschend worden waren, so mußte diese Religion völlig schädlich werden. Denn sie verbreitete die Maxime, daß Befriedigung der [illegible] Lüste

1) Ueber diese und andere Fehler der damaligen Religion sehe man noch Plato de republ. II. ster Band. S. 248. und folgende. Eutyphro. Erster Band. S. 12.

[illegible], daß Raub und Ungerechtigkeit, und alle Laster keine Laster sein können, weil sie sogar von Göttern ausgeübt worden sind; oder daß sie verzeihlich und zu entschuldigen sind, weil sie die Götter mit ihrem Beispiel geheiliget haben. Diese Maxime muß sehr gemein gewesen sein, — und was ist natürlicher — weil ihrer Plato so oft mit Unwillen gedenket 2).

§. 9.

Es ist natürlich, und die Geschichte bestätiget es vollkommen, daß eine Religion die auf keinen andern Gründen als auf Sagen, Traditionen, oder Dichtungen der Poeten beruhet, nur so lange allgemeines Ansehen behält, als ein freierer Untersuchungsgeist noch nicht geweckt worden ist. Wenn eine Nation diesen Schritt gethan hat, so theilt sie sich immer in zwei, oder wenn man lieben will in drei Partheien; die eine bleibt bei dem hergebrachten System hängen und glaubt blindlings; Eine andere verwirft alles Alte; Eine Dritte untersucht alles, behält das Beste, und sucht an die

Stelle

2) de republ. II. 6ter B. S. 248. ουδε λεκτεον νεῳ ακουοντι, ὡς αδικων τα εσχατα, ουδεν αν θαυμαστον ποιῃ, ουδ' αυ αδικουντα πατερα κολαζων παντι τροπῳ, αλλα δρῳη αν ὁπερ θεων οἱ πρωτοι τε και μεγιςοι.

Auch de legib. X. 9ter B. S. 69. Man sehe auch Terentii Eunuchus. Act III. Sc. V.

Stelle des Glaubens die einfältige Versicherung zu setzen. Die letzte besteht immer nur aus einer kleinen Anzahl, die beiden ersten aber machen die zahlreichsten Klassen aus. Dieß war der Fall in Athen. Man kann die große Menge derjenigen, welche zu diesen zwei Partheien gehörten, wiederum in drei Klassen theilen: Einige läugneten ganz und gar das Daseyn einer Gottheit; Andere nahmen zwar die gewöhnlichen Gottheiten der griechischen Religion an, verwarfen aber alle Vorsehung und Regierung der Götter; Andere läugneten auch das letzte nicht, hielten aber die Götter für versöhnlich und durch Geschenke bestechlich. Diese Meinungen entstanden auf folgende Art. Die Religion hatte keine Gründe als das Ansehen der Dichter und das Vorurtheil des Alterthums. Denkende Köpfe konnten dadurch nicht befriediget, nicht überzeugt werden. Sie verwarfen daher dasjenige, wofür ihre Vernunft keinen Beglaubigungsschein geben konnte, und in sofern sie dabei kein Interesse weiter als das ihrer Vernunft und der Wahrheit hatten, handelten sie so unrecht nicht. Oft war aber auch blos Stolz und Eigendünkel, um sich von andern Menschen zu unterscheiden, der Bewegungsgrund ihrer Meinungen. Dazu kam nun bei vielen das Streben heftiger Begierden, das Verlangen sie ohne Abbruch zu befriedigen und die Unannehmlichkeit des Zwanges, welchen die Religion, wiewohl nur durch Furcht, ihne

auflegte. Sie warfen sich also in den Schooß der Leidenschaften, und vertilgten aus ihrer Seele alle religiöse Empfindungen.

Nur wenige edele Seelen bemüheten sich an die verdorbene Religion ein besseres und vernünftigeres System an die Seite zu setzen, und es als Angelegenheit der Menschheit durch stärkere Gründe zu befestigen. Das konnten nur wenige thun; weil Ruhe von wilden Leidenschaften, Forschungsgeist, ein hoher Grad von moralischer Bildung und Eifer für das Interesse der Menschheit dazu erfordert werden, Eigenschaften die sich selten zusammen finden.

§. 10.

Die erste Meinung, die schlechterdings das Daseyn einer Gottheit läugnete, fand, wenn man dem Plato darin glauben darf, mehr Anhänger als man vermuthen sollte 1). Er giebt folgende Ursachen an. Die Heftigkeit sinnlicher Begierden, deren Befriedigung durch die Gedanken an ein höheres Wesen immer gestöhrt und beunruhiget werden mußte 2). Ein Gedanke den in der Folge Epikur weiter ausführte. Ferner die Beschaffenheit der Religion gab selbst Veranlassung dazu, durch die alber-

1) de legib X. 9ter B. S. 73.

2) Ebendas. S. 68.

albernen Fabeln und Erzählungen von Göttern und ihren Handlungen. Männer die feiner dachten, oder für aufgeklärter angesehen seyn wollten, verwarfen diese unwürdigen Vorstellungen und Erzählungen, verbannten aber damit zugleich alle Begriffe von einer Religion, weil das ganze Gebäude an jenen Fabeln hieng 3). Eben deswegen wurden auch manche Gedanken neuerer Philosophen dazu gemisbrauchet, die abergläubische Meinungen glücklich verließen, und richtigere Kenntnisse befördern wollten, aber dadurch, weil Aberglauben und Religion, Irrthum und Wahrheit so innig verkettet waren, verbreiteten sie vielleicht wider ihren Willen Unglauben. Anaxagoras kann hier zum Beweis dienen, indem er die Göttlichkeit der Sonne, Sterne und Erde bestritt 4). Ob nun gleich die wenigsten hie-

her

3) Ebendaselbst. εισιν ἡμῖν εν γραμμασι λογοι κειμενοι· οἱ μεν εν τισι μετροις οἱ δε και ανευ μετρων λεγοντες περι θεων, οἱ μεν παλαιοτατοι, ὡς γεγονεν ἡ πρωτη φυσις ουρανου, των τε αλλων· προιοντες δε της αρχης ου πολυ θεογονιαν διεξερχονται, γενομενοι τε ὡς προς αλληλους ὡμιλησαν. ἁ τοις ακουουσιν ει μεν εις αλλο τι καλως η μη καλως εχοι ου ῥαδιον επιτιμαν παλαιοις ουσιν· εις μεντοι γονεων τε θεραπειας και τιμας ουκ αν εγωγε ποτε επαινων ειποιμι, ουτε ὡς ωφελιμα ουτε ὡς τοπαραπαν ορθως ειρησθαι.

Ebendas. S. 69.

an ihr Ende in ihrem Unglauben beharrten, — vermuthlich weil sie diese Meinung ohne Gründe, nur aus Nachbeterei oder aus Gefälligkeit gegen Sinnlichkeit angenommen hatten, und das Herz in manchen Augenblicken so mächtig für sie spricht 5); Obgleich nicht alle Gottesläugner die Verbindlichkeit zu Befolgung moralischer Regeln aufhoben 6). So war doch die Meinung selbst nichts weniger als den Sitten günstig. Denn sie würde mehr ausgebreitet, fand viele Anhänger, die nur desto sorgenloser alle ihre lasterhaften Thaten ausführten 7). Daher behaupteten nun viele, die Götter wären Erdichtungen der Gesetzgeber, um dies unendliche Streben der menschlichen Leidenschaften einzuschränken; Menschen hätten sich verabredet, ob und was für Götter sie annehmen wollten; Gerechtigkeit oder Tugend habe daher keine natürlichen Gründe, sondern beruhe nur auf dem Willen der Gesetzgeber 8).

§. 11.

5) Ebendas. S. 73.

6) Ebendas. S. 114.

7) Ebendas. S. 115.

8) Ebendas. S. 76. Θεȣς ειναι πρωτον, Φασιν ȣτοι, τεχνη ȣ Φυσει, αλλα τισι νομοις και τȣτȣς αλλȣς αλλοις, όπη ἑκαςοι ἑαυτοισι συνωμολογησαν νομοθετȣμενοι, και δη και τα καλα

§. 11.

Die zweite Klasse von Menschen läugneten nicht das Dasein der Götter, und ließen ihnen alle Vollkommenheiten, nur die ausgenommen, vermöge deren sie sich um die Regierung der Welt und die Schicksaale der Menschen bekümmern, diese nahmen sie nicht an 1). Die ungleiche Austheilung der Glücksgüter; die Erfahrung, daß es rechtschaffenen Menschen übel, Bösen, wohlgehe; daß Gottlose ein hohes Alter erreichen, daß ihre Kinder und Enkel noch bei ihren Lebzeiten, und zu ihrer Freude die vorzüglichsten Ehrenstellen erhalten, daß oft die größten Ungerechtigkeiten die Menschen in den glücklichsten Zustand versetzen: Diese und mehrere dergleichen Erfahrungen, oder Schilderungen der Dichter, verwirrten den Verstand, daß er keinen andern Ausweg finden

καλα φυσει μεν αλλα ειναι, νομῳ δε ἑτερα· τα δε δη δικαια ουδ' ειναι τοπαραπαν φυσει. ταυτ' εϛιν ἁπαντα ανδρων σοφων παρα νεοις ανθρωποις, ιδιωτων τε και ποιητων, φασκοντων ειναι το δικαιοτατον, ὁ, τι τις αν νικα βιαζομενος. ὁθεν ασεβειαι τε ανθρωποις εμπιπτουσι νεοις, ὡς ουκ οντων θεων, οἱους ὁ νομος προςταττει διανοεισθαι δειν· ϛασεις τε δια ταυτα, ελκοντων προς τον κατα φυσιν ορθον βιον, ὁς εϛι τῃ αληθειᾳ κρατουντα ζην των αλλων, και μη δουλευοντα ἑτεροις κατα νομον.

1) de legib. X. gitt. D. S. 97.

den [illegible], [illegible] zu glauben; die Welt würde nach keinen moralischen Gesetzen regieret, und die Götter hätten keinen Antheil an den Schicksalen der Menschen 2).

Die dritte Klasse glaubte endlich auch an eine Vorsehung, aber sie dachten sich die Götter ohne alle Heiligkeit. Sie stellten sich die Götter eben, wie Menschen gesinnt vor, daß sie leicht durch gewisse Handlungen erzürnet, aber eben so leicht wieder durch Opfer und Geschenke versöhnt werden könnten 3).

Diese

2) Ebendas. κακων δε ανθρωπων και αδικων τυχαι ιδια και δημοσια, αληθεια μεν ουκ ευδαιμονες, δοξαις δε ευδαιμονιζομεναι σφοδρα, [illegible] ασεβειαν, εν τε μουσαις ουκ ορθως υμνουμεναι, αμα και εν παντοιοις λογοις, η και προς τελος ισως ανοσιους ανθρωπους ορων ελθοντας γηρως, παιδας παιδων καταλιποντας εν τιμαις ταις μεγισταις. ταραττῃ νυν εν απασι τουτοις ιδων η δι' ακοης αισθομενος η και παντεπασιν αυτος αυτοπτης προστυχων πολλων ασεβηματων και δεινων γενομενων τισι, δι' αυτα ταυτα ορας εκ σμικρων εις τυραννιδας τε και μεγιστα αφικομενους· τοτε δια παντα τοιαυτα δηλος ει μεμφεσθαι μεν θεους, ως αιτιους οντας των τοιουτων, ουκ αν εθελων, εις τουνυν το παθος εληλυθας, ωστε ειναι μεν δοκειν αυτους, τωνδε ανθρωπινων καταφρονειν και αμελειν πραγματων.

3) Ebendas. S. 109.

Diese Meinung kam ihrer verderbten Denkungsart sehr zu statten. Sie glaubten nun alle Ungerechtigkeiten ungestraft ausüben zu können; glaubten nun das Recht, oder vielmehr die Freiheit zu haben, ihren unersättlichen Begierden volle Befriedigung zu verschaffen, ohne den Zorn der Götter befürchten zu dürfen, den sie ja durch Aufopferung eines kleinen Theiles von ihrem geraubten Gute besänftigen konnten 4). Diese Leute schloßen heimlich so: Entweder giebt es gar keine Götter, oder sie bekümmern sich nicht um das Thun und Lassen der Menschen: In diesem Falle haben wir gar keine Ursache, uns vor ihnen zu fürchten, und ihre Strafen zu scheuen: Oder sie sind wirklich, und regieren die Welt: Allein wir kennen sie doch nicht anders, als wie sie uns alte Sagen, Ueberlieferungen, und Schriften der Dichter beschreiben. Alle diese sagen uns, daß die Götter durch schmeichelnde Gebete, gefällige Gaben und süße Opfer umgestimmt und bewegt werden können. Entweder muß man ihnen in beiden Stücken glauben, oder in gar keinem. Glaubt man ihnen, so thue man immer Unrecht, und opfere den Göttern von dem Erwerbe. Handeln wir gerecht, so werden wir zwar von den Göttern nicht gestraft, wir entziehen uns aber die Vortheile der Ungerechtigkeit. Sind wir hingegen ungerecht, so haben wir Nutzen da-

von

4) Ebendas. S. 110. 111.

von, und können die Strafen, so groß auch unsere Vergehungen sind, durch die gewöhnlichen Mittel von uns ablehnen 5).

Die letztere Meinung von Versöhnlichkeit und Bestechlichkeit der Götter, veranlaßte nun sehr viele Misbräuche und Verderbnisse der Religion. Es gingen damahls eine Menge von Büchern des Orpheus und Musäus herum, nach denen religiöse Feierlichkeiten und geheime Gottesdienste eingerichtet waren. Die Priester überredeten aus ihnen nicht allein Privatpersonen, sondern auch ganze Städte und Staaten, daß sie durch Opfer und religiöse Lustbarkeiten alle Schuld und Strafe tilgen könnten, und zwar nicht nur in diesem, sondern auch in dem künftigen Leben 6). Hierdurch wurde nun allen Lasterhaften eine wahre Freistätte aufgethan, daß sie ohne alle Furcht und Scheu die verabscheuungswürdigsten Handlungen thun konnten, wenn sie sich nur diesen Ablaß erkauften.

 Gaukler

5) de republ. II. 6ter B. S. 225.

6) Ebendas. S. 221. βιβλων δε ὁμαδον παρεχονται Μουσαιου και Ορφεως, Σεληνης τε και Μουσων εγγονων, ὡς φασι, καθ' ἁς θυηπολουσι, πειθοντες ου μονον ιδιωτας αλλα και πολεις, ὡς αρα λυσεις τε και καθαρμοι αδικηματων δια θυσιων και παιδιας ἡδονων, εισι μεν ετι ζωσιν, εισι δε και τελευτησασιν, ἁς δη τελετας καλουσιν, αἱ των εκει κακων απολυουσιν ἡμας.

Gaukler, Wahrsager und Priester benuzten diese Vorstellungen, um ihres Eigennutzes willen 7). Sie gaben vor, daß sie diese Gewalt von den Göttern selbst bekommen hätten. Ja einige waren so unverschämt, daß sie die Wirksamkeit ihrer Zaubermittel sogar über die Götter selbst erstrekten. Nach ihren Peghlereien, besaßen sie die hohe Weisheit, daß sie durch ihre unbegreifliche Magie die Götter zwingen konnten, ihnen unterthan zu sein, und ihnen zu dienen 8).

Da diese Vorstellungen nicht allein in der Beschaffenheit der Religion lagen, sondern auch von Dichtern, Wahrsagern und Priestern geflissentlich ausgebreitet wurden, so ist es gar kein Wunder, wenn Unglaube und Unsittlichkeit immer mehr um sich griffen, und die Nation

7) de leg. X. 9ter B. S. 116. ὁσοι δ' αν θηριωδεις γενωνται, προς τῳ θεους μη νομιζειν, η αμελεις η παραιτητους ειναι, καταφρονουντες δε των ανθρωπων, ψυχαγωγωσι μεν πολλους των ζωντων, τους δε τεθνεωτας φασκοντες ψυχαγωγειν, και θεους υπισχνουμενοι πειθειν, ὡς θυσιαις τε και ευχαις και επῳδαις γοητευοντες, ιδιωτας τε και ὁλας οικιας και πολεις χρηματων χαριν επιχειρωσι κατ' ακρας εξαιρειν. Verglichen mit de republ. II. S. 22[illegible].

8) de republ II. S. 220. επαγωγαις τισι και καταδεσμοις τους θεους, ως φασι, πειθοντες σφισιν υπηρετειν.

von ihr in einen sehr hohen Grade des Verderbens stürzten.

§. 12.

Nächst den schädlichen Wirkungen, welche die Religion zu äußern anfing, hatte sie auch von einer andern Seite, die Kraft auf die Herzen zu wirken, größtentheils verlohren.

Der große Haufe hing zwar mit abergläubischer Furcht der Religion an, aber die vorhin angeführten Meinungen hinderten und hoben ihre Wirkung gänzlich auf. Denn keine von den alten Religionen war so beschaffen, daß sie gute Gesinnungen hätte einflößen und ächte moralische Grundsätze befördern können; sie gründete sich nur auf die Vorstellungen von Göttern, die ohne Weisheit und moralische Güte eine große Macht besitzen, und das Vermögen haben, ihre Macht zum Verderben der Menschen anzuwenden; von Göttern, welche Menschen mit Strafen nicht allein in diesem sondern auch in dem folgenden Leben züchtigen könnten. Furcht war also immer das Triebwerk, wodurch die Religionen auf Menschen wirkten; nicht Liebe zum Guten, weil es gut ist. Wenn nun die Vorstellungsart gemein wurde, daß die Götter nicht heilig, nicht unerbittlich gegen Sünden seien; wenn die Priester,

y) de legib. X. per B. Galey

[illegible] gehabt, daß sie [illegible] Göttern in ihrer Gewalt und in ihren Diensten hätten, Gehör fanden, so muste nothwendig das Gewicht und Ansehen der Religion fallen, und die Furcht, die sie vom [illegible] abschrecken, in ein Spiel verwandelt werden.

Bei dem bessern Theile der Nation konnte sie deswegen nichts wirken, weil sie zu gescheut waren, als daß sie die Fabeln und Dichtungen, womit die Religionslehren aufgeputzt waren, hätten annehmen sollen. Sie verlachten die Ungereimtheiten, verwarfen die Fabeln, oft aber zugleich das einzige Gute der Religion, den Glauben an das Dasein der Götter, an Vorsehung und Heiligkeit derselben, weil die Irrthümer und die Wahrheit allzugenau zusammenhiengen[1].

§. 13.

So war der Zustand der Religion in [illegible] Zeiten; nicht dazu eingerichtet, um Menschen sittlich zu machen, zu ohnmächtig um [illegible] [illegible]

1) Lysias 5ter B. S. 216. [illegible] τε Ηρακλεους ξενισμον [illegible] ως δια την τε Ηρακλεους συγγενειαν [illegible] υποδεξαιτο τον Ηρακλεα, γεγονως αυτος εκ Διος [illegible] θυγατρος. απερ [illegible] αιδουσι. Politicus. 6ter B. S. 33. Auch die §. 11. Anmerk. D) angeführte Stelle [illegible]

schrecken, unwirksam bei dem großen Haufen, verlacht von den hellern Köpfen. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß es immer einzelne Männer gab, welche sich nicht nur durch einsichtsvollere Denkungsart, sondern auch durch eine bessere moralische Gesinnung vor dem größten Haufen auszeichneten. Aber es war doch immer eine seltene Erscheinung. Eine andere Frage ist es, ob nicht eine geheime Religionsgesellschaft oder die sogenannten Mysterien bessere Religionserkenntnisse vorgetragen, durch bessere Gründe die Liebe zum Guten erweckt und gestärkt, und dadurch die moralische und religiöse Gesinnung unterstützt und befördert haben. Mit dieser Untersuchung haben sich vorzüglich Warburton und Pleßing beschäftiget, welche mit vieler Gelehrsamkeit zu beweisen suchten, daß die Mysterien wirklich eine reinere Religion, und nach dem leztern, sogar die wichtigsten Lehren der Philosophie, im Besitz und Verwahrung gehabt hätten.

Das Resultat des Warburtons will ich mit seinen eignen Worten hersetzen 1). „Ich „sehe das Hauptwerk der Feier der Geheimnisse „als eine Art eines dramatischen Schauspiels „von der Geschichte der Ceres an; welches eine

 begna-

1) Warburtons göttliche Sendung Mosis. 1. Theil. S. 264. nach der deutschen Uebersetzung, Frankfurt und Leipzig. 1751.

„bequeme Gelegenheit gegeben, drei besondere „Stücke, welche die Geheimnisse vornehmlich „betroffen, abzuhandeln: 1. Den Ursprung und „die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, „2. die Lehre von den Belohnungen und Bestra„fungen in der andern Welt, 3. die Entdeckung „des Irrthums der Vielgötterei, und die Grund„sätze der Einigkeit Gottes. Diese Göttin gab „in Sicilien und Athen Gesetze. Daher wurde „von ihr gesagt, daß sie an beiden Orten, die „wilden Sitten der Einwohner menschlich und „gefällig gemacht habe. Daher entstand das erste „Stück. Daß sie ihre Tochter in der Hölle ge„sucht habe, gab Gelegenheit zum andern, und ihre „Rache gegen die Götter wegen dieses Raubes „zu dem dritten Stücke.“ — Wenn man dazu die Lehre von der Seelenwanderung und der Seelenreinigung nimmt, so wird es gerade so viel sein, als man mit einiger Wahrscheinlichkeit von den Eleusinischen, und wegen der Aehnlichkeit, die sie alle mit einander hatten, auch von andern Geheimnissen sagen kann. Nur dürfte man schwerlich wahrscheinlich machen können, daß sie vor Platos Zeiten die Fehler der Vielgötterei aufgedeckt hätten, weil die Hauptstelle in dem Cicero sich befindet, die es immer ungewiß lässet, zu welcher Zeit diese Lehre angenommen worden ist. Pleßing ging nun aber viel weiter, und wollte historisch erweisen, daß in den Mysterien alle Hauptlehren der Platonischen Philosophie von den ältesten Zeiten her

wäre

wären vorgetragen worden 2). Diese Lehren sind nach seiner Meinung: Präexistenz der Seelen, vormahlige Glückseligkeit der Seelen, ihr Sündenfall und die darauf erfolgten Strafen, die Seelenwanderung, daß Gott ein unmaterielles und von der Körperwelt abgesondertes Wesen sei, und endlich die ganze Platonische Lehre von den Ideen 3). Der Zweck der Mysterien sei gedoppelt gewesen, einmal, die Menschen von Irrthume und Unwissenheit zu befreien, sie von der Herrschaft der Leidenschaften und fleischlichen Lüste loszumachen; zweitens, sie durch diese Seelenreinigung zur Erkenntniß der immateriellen Urwesen zu erheben, und endlich damit in den Besitz der vorigen Glückseligkeit wieder zu setzen. Diese Lehren findet er nicht nur eigenthümlich in den Mysterien, sondern auch überhaupt in dem ganzen Alterthume, als allgemein anerkannte Wahrheiten. In den folgenden Untersuchungen kommt sehr viel auf dieses Faktum an, daher ich mich genöthiget sehe, einige Betrachtungen darüber anzustellen, und die Richtigkeit der Pleßingschen Behauptung etwas näher zu beleuchten.

2) Pleßings Memnonium. Zweiter Theil, Leipzig 1787. S. 91 — 288.

3) Von der Ideen-Lehre hat er keinen besondern Abschnitt, man findet es aber S. 210. und folgenden.

§. 14.

Die Gelehrsamkeit dieses Mannes, seine ungemein ausgebreitete Belesenheit in den Schriften der alten Philosophen, und anderer Schriftsteller, geben gleich zum Voraus eine günstige Wendung zum Vortheil seiner herausgebrachten Resultate. Wenn man aber nicht bei diesem Vorurtheile stehen bleibt, sondern tiefer in das Detail seiner Untersuchungen eindringt, und bemerkt, wie er zu Werke gegangen, so, fürchten wir, das günstige Urtheil möchte um vieles herabgestimmt werden. Man vermißt eine gewisse Unbefangenheit und Unpartheilichkeit, die bei Bearbeitung der philosophischen Geschichte so nothwendig ist; man vermißt eine gänzliche Entsagung eigner Meinungen und Voraussetzungen, zu deren Empfehlung Fakta künstlich erklärt und verdrehet werden müssen. Unter den vielen Stellen, die er aus dem Plato anführet, um zu beweisen, daß Plato die Mysterien hochgeschäzt, daß er viele Lehren für ein Eigenthum derselben ausgegeben, und die meisten Säze von denselben angenommen habe, sind nur wenige, welche unpartheiisch und natürlich erklärt, viele aber, welche so lange gedrehet und geschraubt worden sind, bis sie seine Meinungen zu bestätigen schienen.

Schon scheint mir das bedenklich zu sein, daß er der Gedächtnißfeier der gestifteten bürgerlichen Gesellschaft und der Aufklärung der mytho-

mythologischen Götterfabeln mit keinem Worte gedacht hat, die sie doch, wie Warburton will, vieler Wahrscheinlichkeit [illegible] hat, noch zugleich zu den Lehren und Gebräuchen der Mysterien gehörten. Zweitens scheint es höchst unwahrscheinlich zu sein, daß die Menschen in den ältesten Zeiten [illegible] nur an das hohe Alter der Mysterien [illegible] so feine Speculationen sollten gemacht haben, als man voraussetzen [illegible] es kann sein, daß [illegible] muß

1) Man sehe Warburton S. 218. Nur einige Stellen wollen wir hieher setzen. Isocrates Panegyr. c. 6. (edit. Mor. S. 16.) Δημητρος γαρ αφικομενης εις την χωραν ημων, οτ' επλανηθη της Κορης αρπασθεισης, και προς τους προγονους τους ημετερους ευμενως διατεθεισης εκ των ευεργεσιων [ας ουχ οιον τε αλλοις η τοις μεμυημενοις ακουειν] και δουσης δωρεας διττας, αιπερ μεγισται τυγχανουσιν ουσαι, τους τε καρπους, οι του μη θηριωδως ζην ημας αιτιοι γεγονασι, και την τελετην, ης οι μετεχοντες περι τε της του βιου τελευτης και του συμπαντος αιωνος ηδιους τας ελπιδας εχουσιν. Cic. de leg. II, 14.

Cic. Tusc. Quaest. I, 12. Si vero scrutari vetera et ex his quae scriptores Graeciae prodiderunt, eruere coner, ipsi illi maiorum gentium dii qui habentur, hinc a nobis profecti in coelum reperientur. Quaere, quorum demonstrantur sepulchra in Graecia: reminiscere, quoniam es initiatus, quae tradantur mysteriis: tum denique, quam hoc late pateat, intelliges. Verglichen mit de Natura Deor. I, 42.

muß, wenn man behauptet, daß Plato die Ideen und die andern Sätze, die er mit so großem philosophischen Geiste entwickelt hat, aus den Mysterien sollte genommen haben. Diese Lehren tragen gar nicht das Gepräge eines so hohen Alters an sich. Die ersten rohen ungebildeten Elemente schreiben sich vielleicht aus jenen Zeiten her, aber nicht die verfeinerten und ausgebildeten Vorstellungen, wie man sie im Plato findet; es kann sein, daß Plato Gebrauch von solchen Ueberlieferungen gemacht hat, aber es läßt sich mit nichts erweisen, daß er sie schon so fein ausgesponnen, so scharfsinnig entwickelt, in dem Alterthume vorgefunden habe. Drittens Pleßing baut zuviel auf den Grund, daß alle geheime theologische Lehren nur im Besitze der Mysterien gewesen sein sollen. Entweder muß er annehmen, daß die Stifter der Mysterien von jeher einen Schatz von Weisheit niedergelegt haben, der weder einer Zunahme noch Verringerung fähig war; oder er muß den Epopten allein Verstand und Forschungsgeist zuschreiben, und alle Uneingeweihete zu gedankenlosen Geschöpfen herabwürdigen — ein pedantischer Stolz der nur den Mysterien eigenthümlich war — oder muß zugeben, daß ihr Lehrbegriff von Zeit zu Zeit erweitert, und mit neuen Zusätzen bereichert worden sei. Das erste rühmen freilich die meisten geheimen Gesellschaften von sich, es wäre aber eine lächerliche Thorheit, nur mit einem Worte darüber zu streiten.

Da

Das zweite läßt sich nicht denken, die Mysterien müßten denn so glücklich gewesen sein, alle denkende Köpfe mit sich zu vereinigen, welches man allenfalls von Athen vor Sokrates Zeiten zugeben könnte, aber in den folgenden Zeiten ganz falsch ist. Das also zugegeben, so müßte der dritte Fall statt finden, daß die Mysterien, um immer mit der fortschreitenden Aufklärung Schritt zu halten, ihren Lehrbegriff von Zeit zu Zeit verändert haben, wogegen Pleßing doch selbst sich erkläret hat, indem er behauptet, daß die Alten vorzüglich in den Mysterien ganz steif und unbiegsam an ihrem Systeme gehalten haben z). Kurz die Sache läßt sich nicht denken, auch andere Schwierigkeiten nicht zu erwähnen.

§. 15.

Doch die Hauptsache beruhet auf dem Plato. Sind alle Stellen von Belange angeführt, sind die angeführten alle richtig und nach den Regeln der Auslegungskunst erklärt worden, so muß man unstreitig zugeben, daß Pleßings Resultat wahr sei, und die wichtigsten Lehren deutlich und im Zusammenhange in den Mysterien vorgetragen worden. Allein hier ist es eben, wo man mit seinen Ausführungen am wenigsten zufrieden sein kann. Unmöglich kann ich alle Stellen, deren sich Pleßing bediene

z) Memnonium. Zweiter Theil, S. 262, und 266.

bedient hat, durchgehen, und seine Erklärungen prüfen — denn sonst müßte ich eine Polemik schreiben — es ist aber auch zu dieser Absicht hinreichend, wenn nur die hauptsächlichsten genau untersucht werden. Alsdenn werde ich aber einige ausgelassene Stellen nachholen, die am deutlichsten Licht über die Beschaffenheit der Mysterien, und über den Werth, den ihnen Plato beilegt, geben.

Wenn er beweisen will, daß in den Mysterien ein vorhergegangener seligerer Zustand gelehrt worden sei, ein Zustand, in welchem die Seelen die immateriellen Substanzen unmittelbar anschaueten, und dem man sich nicht anders nähern könne, als durch ein Bestreben, jene seligen Anschauungen wieder in Erinnerung zu bringen, so beruft er sich auf 2 Stellen im Plato. Die eine befindet sich im Phädrus 1) wo er den Zustand der Seelen beschreibt, als sie [illegible] noch [illegible]

1) [illegible] S. 328. Καλλος δε τοτε ην ιδειν λαμπρον, ὁτε συν ευδαιμονι χορῳ μακαριαν οψιν τε και θεαν επομενοι μετα μεν Διος ἡμεις, αλλοι δε μετ' αλλε θεων, ειδον τε, και ετελουντο τελετων ἡν θεμις λεγειν μακαριωτατην ἡν οργιαζομεν ὁλοκληροι μεν αυτοι οντες και απαθεις κακων ὁσα ἡμας εν ὑστερῳ χρονῳ ὑπεμενεν· ὁλοκληρα δε και ἁπλα και ατρεμη και ευδαιμονα φασματα μυουμενοι τε και εποπτευοντες εν αυγῃ καθαρᾳ, καθαροι οντες και ασημαντοι τετε, ὁ νυν δη σωμα περιφεροντες ονομαζομεν, ὀστρεου τροπον δεδεσμευμενοι. [illegible]

noch abgesondert von dem Körperlichen, in Gemeinschaft mit den Göttern lebten, oder mit andern Worten, auf den Sternen sich befanden. Damahls, sagt er, als wir mit andern seligen Chören im Gefolge des Jupiters und anderer Götter, das seligste Schauspiel anschauten, war es uns vergönnt, die reinste Schönheit zu betrachten; damahls wurden wir in den herrlichsten Mysterien eingeweihet, und feierten die Mysterienfeste schuldlos und von allen Uebeln befreiet, die unser in dem folgenden Leben warteten; damahls sahen wir die Dinge, wie sie sind: die vollkommensten, reinsten, unveränderlichsten und seligsten Bilder, wir schauten und betrachteten sie in der hellesten Region und in dem reinsten Lichte, da wir selbst noch rein, und noch nicht an den Körper, wie eine Schnecke an ihr Gehäus, geheftet waren. Bei diesen Worten macht unser Schriftsteller folgende Bemerkung 2): Hier sagt nun Plato, daß die vormahlige Seligkeit ebenfals in der Anschauung „des Schönen, Einfachen, Seligen und Unkörperlichen bestanden habe; ja er erkläret ausdrücklich, daß sie dem Zustande der Eingeweiheten ähnlich gewesen sei, aber dieselbe an Vollkommenheit und Reinigkeit übertroffen habe. Hieraus wird es höchst wahrscheinlich, daß man in den Mysterien eben diesen Begriff von der vergangenen Seligkeit gehabt haben müsse

2) Meinonium S. 187.

„müsse. — Welcher unbefangene Forscher, wird so rasch diesen Schluß mit einigem Scheine aus dieser Stelle ziehen. Plato bedient sich derjenigen Wörter, die in den Mysterien vorkommen als μυεῖν, ἐποπτευειν, ὀργιαζειν, um den seligen Zustand der Seelen vor ihrer Einwanderung in den Körper zu beschreiben, wie er auch sonst oft eben die Wörter in einem metaphorischen Verstande gebraucht. Wie folgt aber daraus, daß der Zustand der Eingeweiheten dem ähnlich sei, welchen Plato schildert — welches doch noch natürlicher wäre — oder, daß dieses eine Lehre der Mysterien gewesen sei. Will man aber doch bei den Worten stehen bleiben, und eine Beziehung auf die Mysterien durchaus annehmen, so leiten die Worte μακαριωτατη των τελετων auf ein ganz anderes Resultat, wie sich bald ergeben wird.

Bald darauf folgt eine Stelle, die noch mehr als die erste verdrehet worden ist. Ich will die eigne Uebersetzung des Plessing hersetzen, damit man sie mit dem Texte vergleichen kann 3). Wer nicht erst neuerlich in den Mysterien

3) Memnonium. S. 193. Phaedrus. roller Band. S. 329. ὁ μεν ουν μη νεοτελης η διεφθαρμενος, ουκ οξεως ενθενδε εκεισε φερεται προς αυτο το καλλος, θεωμενος αυτου την τηδε επωνυμιαν, ωςε ου σεβεται προςορων, αλλα ηδονη παραδους, τετραποδος νομω βαινειν επιχειρει και παιδοσπειρειν, και υβρει προσομιλων ου δεδοικεν

„Mysterien eingeweihet ist, der wird, wenn er die
„sinnliche Schönheit erblikt, welche gleichen
„Nahmen mit der immateriellen Schönheit, mit
„der Schönheit an und für sich selbst führet,
„dadurch nicht sobald zu dieser lezten hingetrie-
„ben, sich selbige vorzustellen. Wer aber zu
„denen gehöret, welche erst kürzlich eingeweihet
„sind, und ehemahls viel gesehen hat, und sol-
„cher nun ein göttliches Angesicht erblikt, wo
„die Schönheit oder vielmehr eine unkörperliche
„Idee d. i. immaterielles substanzielles Wesen,
„nachgeahmt ist, so erstaunt und erschrikt er zu-
„erst, und fühlt eine der vormahligen ähnliche
„Furcht (da er nehmlich die immaterielle Schön-
„heit — die bei dem Anblick der sinnlichen
„Schönheit„ in seiner Vorstellung rege wird —
„zuerst angeschauet hatte) hernach aber bethet
„er sie wie einen Gott an.“ — Hier sagt nun
Plato ausdrücklich, daß durch die Einweihung
die

δεδοικεν ουδ' αισχυνεται παρα φυσιν ηδονην διωκων. ὁ δε αρτιτελης, ὁ των τοτε πολυ θεαμων, ὁταν θεοειδες προσωπον ιδη, καλλος ευ μεμιμημενον, η τινα ασωματον ιδεαν, πρωτον μεν εφριξε, και τι των τοτε ὑπηλθεν αυτον δειματων· ειτα προσορων ὡς θεον σεβεται. Hier muß ich noch anmerken, daß der Sinn der beiden Gegensätze nothwendig erfodert, daß man die Negation μη vor νεοτελης ausstreiche und sie vor αρτιτελης setze, wie auch aus dem folgenden πολυ θεαμων erhellet, welches mit αρτιτελης nicht zusammenstimmet.

„die Erinnerung an die vormahls angeschaueten
„und erkannten Gegenstände erweckt werde.
„Hatten aber die Mysterien einen solchen Zweck,
„so muste man in denselben auch nothwendig wis-
„sen, daß die Seelen der Menschen vormahls
„gewisse immaterielle Wesen erkannt und ange-
„schauet hatten, und durch Einweihung die Wie-
„dererinnerung an dieselben hervorgebracht wer-
„de.“ — Davon sagt nun Plato hier auch nicht
ein Wort, wie ein jeder, der die Stelle ansiehet
und im Zusammenhange lieset, sogleich urthei-
len wird. Man findet zwar hier wiederum das
Wort Eingeweihter, aber es bedeutet nichts
anders, als in der vorigen Stelle, nehmlich
eine Seele, die vor ihrer Vereinigung mit dem
Körper die Dinge wie sie sind, nicht wie sie
durch die Sinne erscheinen, erkannt hat. Es ist
doch wunderbar, daß Pleßing aus einem himm-
lisch Eingeweihten einen irdischen machen konnte.

Sokrates hatte im Phädo gesagt: daß
immer ein Zustand aus seinem entgegengesetzten
entstehe, und dem zu Folge aus den Verstor-
benen wieder Lebende werden, und die Verstor-
benen unter dieser Voraussetzung fortdauern
müsten. Hier gedenkt er der Platonischen Leh-
re von der Wiedererinnerung (αναμνησις), und
Cebes findet darin, einen neuen Beweis für den
vorhinangeführten Satz 4). Hieraus will nun
Pleßing

4) Erster Band, S. 169. και μην, εφη ὁ Κεβης ὑπολαβων, και κατ᾽ εκεινον γε τον λογον, ω
Σω

Plessing einen Beweis führen, daß diese Lehre ursprünglich den Mysterien angehöre, und „schließt so 5): Cebes nennt es eine Sage, Tra„dition (λογος), daß das Lernen ein Wiedererin„nern sei. Daß λογος Sage bedeutet, erhellet „daraus, weil es wirklich diesen Sinn hat, und „Plato im Phädon das Wort λογος in dieser „Bedeutung öfters gebraucht; ferner erhellet „dies auch aus εκεινον, welches vor λογον stehet; „Denn verstände Cebes unter λογος Etwas, „das Sokrates selbst vorgebracht, so würde er „sich nicht des Ausdrucks: jene, bedient haben, „welcher auf was Entferntes und Fremdes, das „wovon anders als vom Sokrates hergekom„men, hindeutet. Auch würde Cebes, wenn „Sokrates das, was dieser λογος in sich be„greift, selbst gelehrt hätte, aus Höflichkeit, Be„scheidenheit und Achtung gegen seinen Lehrer, „ihm nicht gerade zu ins Gesicht gesagt haben: „ει αληθης εστι; denn dies würde einen Zweifel in „seine Einsichten — die er bei jeder andern Ge„legenheit so erhebt, und denen er die seinigen „immer unterwirft — vorausgesezt haben. „Worte, Zusammenhang und das Verhältniß

Σωκρατες, ει αληθης εστιν, όν συ ειωθας θαμα λεγειν, ότι ἡμιν ἡ μαθησις ουκ αλλο τι η αναμνησις τυγχανει ουσα, και κατα τουτον αναγκη που ἡμας εν προτερῳ τινι χρονῳ μεμαθηκεναι ά νυν αναμιμνησκομεθα.

5) Memnonium, Eilfter Band, S. 191, 192.

„des Cebes zum Sokrates, machen es also ge„wiß, daß λογος hier nichts anders als Sage „heissen könne.„ —

Was ist nun mit dieser gekünstelten und geschraubten Erklärung gewonnen? Nichts, als die Sache, wenn sie auch mehr für sich hätte, verdächtig zu machen, wenn man zu solchen Mitteln Zuflucht nehmen muß, um Beistimmung zu erschleichen. Daß das Wort λογος auch die Bedeutung Sage habe, ist nicht zu läugnen, aber das ist nicht die einzige, es bedeutet unter andern auch eine Lehre, oder Lehrsaz. Welche von beiden hier statt finde, wird sich gleich ergeben. Es ist bekannt, daß es ein eigner Lehrsaz des Plato war, — denn vom Sokrates läst sich nichts gewisses behaupten, — daß alles Wissen Wiedererinnerung sei. Dieses folget sogleich aus den Worten εν συ ειωθας θαμα λεγειν. War es Tradition, so konnte Cebes sie ja eben so gut gehört haben. Es war nicht Sage, sondern ein Lehrsaz, denn Sokrates oder vielmehr, der Dialogist hatte es ja aus Gründen gelehrt, die Simmias zwar auch gehört, aber wieder vergessen hatte 6). Cebes führt darauf den Hauptgrund wieder an. Sokrates stimmt

6) Phaedo am angeführten Orte. αλλ' ω Κεβης, εφη ὁ Σιμμιας ὑπολαβων, ποιαι εισιν αἱ αποδειξεις ὑπομνησον με· ου γαρ σφοδρα εν τῳ παροντι μεμνημαι.

nimmt sich der Sache an, und will ihn mit mehreren Gründen überzeugen, daß Wissenschaft nur Wiedererinnerung sey. Cebes erwiedert darauf: Er bezweifele den Saz gar nicht, nur wünsche er eine Erklärung von der Wiedererinnerung. Auch wären ihm durch das Raisonnement des Cebes die meisten Gründe von selbst wieder erinnerlich geworden, und er sei jezt überzeugt. — Hat man noch je eine Sage mit philosophischen Gründen gehöret? Alle Sagen und Ueberlieferungen sind meistentheils in Geschichte oder Allegorie eingekleidet, und das ist das Creditiv des Alterthumes. Philosophische Gründe hingegen zeugen von neuerm Ursprunge. — Die Schwierigkeiten, die er bei dem Worte εκεινος machet, bedeuten gar nichts, und beweisen augenscheinlich, daß hier eine so gezwungene Erklärung nöthig war, um seinen Vortheil bei dieser Stelle zu finden. Allerdings konnte Cebes sagen, jener philosophische Lehrsatz, weil ihn Sokrates oft, aber noch nicht in der gegenwärtigen Unterredung gebraucht hatte. Insofern weiset er auf etwas entferntes hin. Wo findet man aber, daß εκεινος etwas Fremdes dem Sokrates nicht Zugehöriges bedeute? Und was endlich die Höflichkeit bedeutet, die Cebes, wenn er sagte: wenn eine Behauptung wahr ist, aus den Augen ..llte gesezt haben, so vergißt Pleßing, daß jene ..terredenden Personen keine Hofleute, sondern ..eie Republicaner waren, daß Wahrheit sich

 mit

mit feiner modischen Höflichkeit verträgt? Daß Sokrates niemahl blinden Glauben forderte, sondern allezeit auf eine freie Untersuchung und Prüfung, auch selbst von seinen Schülern, drang. Wie kann übrigens ein so bedingter Satz: wenn dein Satz wahr ist, so folgt auch das daraus, nur die geringste Verletzung der Bescheidenheit genannt werden?

In dem Gorgias 7) sagt Plato: er habe von einem weisen Manne gehört: unser Leben sei nichts als Sterben, und der Leib das Grab; derjenige Theil der Seele, worin die Begierden enthalten sind, werde durch sinnliche Vorstellungen beständig auf und nieder bewegt, diesen Theil habe ein Sicilianischer Weise durch Allegorie ein Faß, und die Sclaven der Sinnlichkeit

7) Gorgias 4ter B. S. 160. ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν· καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα· τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω καὶ κάτω· καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον· τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους· τῶν δ' ἀμυήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς, οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανὸν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοὐναντίον δὴ οὗτος σοὶ, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅιδου ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι.

heit, (Uneingeweihete) genennet, und weil die Begierden unersättlich sind, so habe er dieses durch das Bild eines durchlöcherten Fasses vorgestellt. Dieser Weise beweiset also, setzt er hinzu, das Gegentheil von dem, was du behauptest, daß nemlich Wollüstlinge in jenem Leben die unglücklichsten sind. Aus diesen Worten hat Plessing folgenden Sinn herausgebracht: „Philolaus spricht den Uneingeweiheten die Seligkeit ab, und übergiebt sie der Verdammniß g). Auf diese Art läßt sich alles beweisen. Man muß ja die Worte in der Bedeutung nehmen, welche ihnen der Schriftsteller giebt, und Plato erklärt ja ausdrücklich, daß er unter [illegible] [illegible] verstehe.

§. 16.

Noch eine Stelle will ich untersuchen, welche Meiners angeführt hatte, um zu beweisen, daß Plato nachtheilig von den Mysterien geurtheilet, und eben für keine nützliche Gesellschaft gehalten habe h). Plessing hat das zwar zu widerlegen gesucht, allein ich schmeichle mir, daß nach dem, was ich darüber zu sagen habe, nicht leicht Jemand seiner Meinung seyn wird. Die Stelle ist folgende: Geistliche Taschenspieler, sagt er, und Wahrsager gehen in den Häusern der

g) Memnonium. S. 241.

h) Meiners historia de vero deo. S. 21[illegible].

der Reichen herum, und überreden sie, daß ihnen von den Göttern die große Gewaltkraft gegeben worden, ihre und ihrer Vorfahren Sünden durch Opfer und Beschwöhrungen mit festlichen Lustbarkeiten zu versöhnen. — Man trägt sich mit einer Menge von Büchern des Musäus und Orpheus. Nach diesen stellen sie Opfer und gottesdienstliche Handlungen an, und überreden nicht nur einzelne Personen, sondern auch ganze Städte, daß sie für Lebendige und Verstorbene Reinigungen ihrer Sünden und Befreiungsmittel von Strafen, durch Opfer und Freudenfeste, in ihrer Gewalt haben. Diese Reinigungen nennen sie (τελετας) Einweihungen, und rühmen sich, daß sie von den Strafen nach dem Tode befreien 2). Pleßing erklärt nun die Stelle so, daß Plato von Afterpriestern und Wahrsagern handele, welche die wah-ren

2) de republ. II. oder B. S. 220. αγυρται δε και μαντεις επι πλουσιων θυρας ιοντες, πειθουσιν, ὡς εστι παρα σφισι δυναμις εκ θεων ποριζομενη θυσιαις τε και επωδαις, ειτε τι αδικημα του γεγονεν αυτου η προγονων, ακεισθαι μεθ᾽ ἡδονων τε και ἑορτων. S. 221. βιβλων δε ὁμαδον παρεχονται Μουσαιου και Ορφεως, Σεληνης τε και Μουσων εγγονων, ὡς φασι, καθ᾽ ἁς θυηπολουσι, πειθοντες ου μονον ιδιωτας αλλα και πολεις, ὡς αρα λυσεις τε και καθαρμοι αδικηματων, δια θυσιων και παιδιας ἡδονων, εισι μεν ετι ζωσιν, εισι δε και τελευτησασιν, ἁς δη τελετας καλουσιν, αι των εκει κακων απολυουσιν.

[illegible] Mysterien nachgeäfft hätten ... Er redet nur von solchen Betrügern, die den zum Theil irrigen Glauben bey den Mysterien zu mißbrauchen, und noch mehr zu verstärken suchten; keinesweges aber legt er den Mysterien selbst diese Schuld bey 3). Dieser irrige Glaube bestand darin, daß, weil mit der wirklichen Aufnahme in die großen Mysterien, so große Hoffnungen für die Zukunft verknüpft waren, und weil es deswegen hieß, daß ein Eingeweihter gelange zur künftigen Seligkeit, die Menschen, die so sehr am äußern Sinnlichen hängen und das Wunderbare lieben, die abergläubische Meinung annahmen, als wenn die bloße Aufnahme in die Mysterien selbst, nebst den damit verknüpften Ceremonien und gottesdienstlichen Handlungen, durch eine unmittelbar physisch wirkende wunderthätige Kraft, den Menschen ohne weiteres eignes Bestreben, innerlich vollkommen, und der Seligkeit fähig mache 4).

Verbreiteten diese Afterpriester wirklich diese abergläubische Meinung, durch solche Mittel gereinigt, und dadurch glückselig zu werden, und herrschte eben diese thörigte Einbildung von der Kraft der Mysterien, so kann ja der Sinn der Platonischen Worte eben so gut auf jene, als auf die Mysterien sich beziehen,

3) [illegible] S. 138. 140.

4) Ebendas. [illegible]

und wer kann es wagen zu behaupten, [illegible] den Mysterien gar keine Schuld bei. Eine genauere Entwickelung der Absicht dieser Stelle wird vielmehr das Gegentheil darthun. Plato schilderte den verderbten Zustand der Religion zu seiner Zeit, wo er ganz natürlich vorzüglich auf den Athenienfischen Staat und Athen selbst Rücksicht nimmt. Nun sagt er, daß falsche Priester nicht allein Privatpersonen, sondern auch ganzen Städten ein Blendwerk von der großen Kraft ihrer Gaukeleien vormachten. Hier scheint er schon einen Seitenblick auf die Mysterien zu thun, welche er zwar tadeln, aber doch nicht offenbar nennen wollte. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß falsche Priester ganze Städte sollen geblendet haben, weil die Zahl der Eingeweiheten in allen Städten groß war; noch weniger konnte das der Fall in Athen seyn. Er nennt diese Anstalten τελετας, ein Wort, womit Mysterien bezeichnet werden. Doch wollen wir gerecht sein, und eines vieldeutigen Wortes wegen, diese Stelle nicht sogleich von den Mysterien verstehen, wenn uns nicht noch andere Gründe zu Gebote stehen 5). Die ganze Beschreibung dieser gottesdienstlichen Handlungen δια θυσιων και παιδιας ἡδονων oder μεθ' ἡδονων

5) Timäus in seinem platonischen Lexicon, erkläret das Wort τελεται auf die nehmliche Art. Er sagt τελεται αἱ μυστηριωδεις θυσιαι. S. 179. der Ruhnkischen Ausgabe 17[illegible].

[illegible] kann man ganz wohl für eine Anspielung auf das Gepränge, mit welchem die Mysterien gefeiert wurden, halten. Aber was vorzüglich die Entdeckung des wahren Sinnes dieser Stelle bestätigt, sind zwei Umstände. Erstlich die Reinigung der Todten, welche ein Versprechen war, das nur in den Mysterien statt fand, [illegible] allein den Eingeweihten [illegible] seligen Zustand nach dem Tode beschreiben. Zweitens der Umstand, daß Plato hier der Gedichte des Musäus und Orpheus erwähnet, welche, wie man weiß, eigentlich viel Antheil an der Stiftung und Einrichtung der Mysterien hatten, und deren Gesänge als heilige Religionsbücher, als liturgische Vorschriften betrachtet wurden. Diese Umstände lassen fast keinen Zweifel übrig, daß hier Plato von den Mysterien, aber nicht offenbar, sondern mit großer Behutsamkeit redet.

Plato hat uns noch einige Nachrichten von diesen Dichtern hinterlassen, welche die gegebene Erklärung noch mehr bestätigen, und zugleich die wahre Beschaffenheit der Mysterien wiewohl nur im Weiten und gleichsam im Hintergrunde aufdecken. Nicht weit von der angeführten Stelle, kommt unter mancherlei Beschreibungen, wie die Dichter die Belohnungen der Tugend und Bestrafungen des Lasters be-

singen

zeigen. Plato hat folgende merkwürdige Stelle von 6):

Musäus und sein Sohn verheißen den Gerechten noch herrlichere Belohnungen von den Göttern. Sie führen sie im Geist in den Hades, lassen sie mit andern Heiligen Gastmahle halten, und mit bekränztem Haupt in Ewigkeit trunken seyn. Welche schönere Belohnung könnten sie der Tugend geben, als einen ewigen Rausch? Ja einige gehen noch weiter, und lassen die Gerechten und Frommen mit einer langen Nachkommenschaft von den Göttern beglückt werden. Die Unheiligen hingegen und die Ungerechten müssen nach ihrer Schilderung mit Kothe bedeckt werden, und sind gezwungen Wasser in Sieben zu tragen. Musäus vermuthlich der Aeltere, und sein Sohn Eumolpus.

6) 6ter B. S. 218. Μουσαιος δε τουτων νεανικωτερα τ' αγαθα, και ὁ υἱος αυτου, παρα θεων διδοασι τοις δικαιοις· εις Αδου γαρ αγαγοντες τω λογω, και κατακλινοντες και συμποσιον των οσιων κατασκευασαντες, εστεφανωμενους ποιουσι τον απαντα χρονον ηδη διαγειν μεθυοντας, ἡγησαμενοι καλλιστον αρετης μισθον μεθην αιωνιον. οἱ δ' ετι τουτων μακροτερους αποτινουσι μισθους παρα θεων, παιδας γαρ παιδων φασι και γενος κατοπισθεν λειπεσθαι του οσιου και ευορκου. ταυτα δη και αλλα τοιαυτα εγκωμιαζουσι δικαιοσυνην. τους δε ανοσιους αυ και αδικους εις πηλον τινα κατορυττουσιν εν Αδου, και κοσκινω ὑδωρ αναγκαζουσι φερειν.

nus waren Dichter, welche viele Gesänge für die Mysterien verfertiget haben. Eumolpus wird sogar für den Stifter derselben gehalten, und seine Nachkommen, oder die Eumolpiden waren die beständigen Hierophanten in den Mysterien. Nun vergleiche man damit andere Stellen, wo ausdrüklich gesagt wird, daß in den Mysterien sei gelehrt worden: Die Eingeweiheten allein würden einer vollkommenen Seligkeit gewürdiget, die Uneingeweiheten aber müsten sich ewig in Koth wälzen. Plato sagt z. B. im Phädo 7) diejenigen, welche die Mysterien angeordnet haben, mochten wohl keine schlechte und einfältige Männer sein, da sie vor alten Zeiten schon, wiewohl nur durch Räthsel, zu verstehen gegeben haben, daß derjenige, welcher uneingeweiht in das Todtenreich komme, im Kothe liegen, der gereinigte hingegen und eingeweihete dort in Gesellschaft der Götter leben werde. — Andere Schriftsteller bestätigen eben dieses Faktum 8). Hieraus erhellet nun,

daß

7) Erster B. S. 157. και κινδυνευȣσι και οι τας τελετας ἡμιν ετοι καταςησαντες, ȣ Φαυλοι τινες ειναι, αλλα τῳ οντι παλαι αινιττεςθαι, ὅτι ὃς αν αμυητος και ατελεςος εις ᾁδȣ αφικηται, εν βορβορῳ κεισεται, ὁ δε κεκαθαρμενος τε και τετελεσμενος εκεισε αφικομενος, μετα θεων οικησει.

8) Aeschines in Axiochus. c. 20. ενταυθα τοις μεμυημενοις εστι τις προεδρια και τας οσιας αγιστεια

daß in jener Stelle unter ανοσιοι und αδικοι eigentlich Eingeweihete zu verstehen sind, und daß die ganze Stelle auf die Mysterien sich beziehet. Man bemerkt dieses auch aus der Behutsamkeit, welche Plato beobachtet. Im Phädo, wo er nicht geradezu die Mysterien tadelt, sagt er offenbar: die Stifter der Mysterien; in jener angeführten Stelle hingegen, nennt er den Musäus und seinen Sohn, doch mit Verschweigung seines Nahmens, weil sonst die Beziehung auf die Mysterien zu offenbar gewesen sein würde, ob es gleich die nehmlichen Personen sind, die er im Phädo anführet. Daher vermuthe ich, daß in der §. 15. Anmerk. 7. angeführten Stelle, der Italiäner oder Sicilier nur versteckte Nahmen sind, worunter Plato den Stifter der Mysterien sich dachte. Zweitens folget nun daraus unwidersprechlich, daß Plato diese stolzen Anmaßungen der Mysterien: sie nur allein könnten die Menschen von Sünden reine und tugendhaft machen, und in den Besitz der höchsten Seligkeit versetzen, gar nicht gebilliget, sondern mit gerechtem Unwillen verworfen

[illegible]

αγιστειας καθαρσει ξυντελεστικην [illegible] σοι προρρησιν [illegible] της τιμης; ὁτι γενητη των θεων; και παρ [illegible] Ηρακλεα τε και Διονυσον κατιοντας εις ἀδου προτερον λογος ενθαδε μυηθηναι; και το θαρρος της εκεισε πορειας παρα της Ελευσινιας [illegible] Die folgenden Stellen hat auch Lessing schon angeführt.

worfen hat. Er sahe diese Prahlerei und die Leichtgläubigkeit der Menschen, sie für wahr zu halten, als eine von denjenigen an, welche die Sittenlosigkeit beförderten. Plato dachte nicht allein so, sondern auch andere aufgeklärte Griechen äußerten zuweilen ihren Unwillen gegen diesen geistlichen Hochmuth. Als die Athenienser dem berühmten Diogenes zumutheten, daß er sich sollte einweihen lassen, weil er sehr große Vorzüge vor allen andern Menschen in dem Todtenreiche dadurch erlangen würde, gab er zur Antwort: Es wäre abgeschmakt, wenn Agesilaus und Epaminondas im Kothe sitzen müßten, und andere schlechte Leute deswegen, weil sie eingeweihet worden, in die glückseligen Inseln kommen sollten 9). Plutarch erzählt ebenfalls dieses Faktum, und nennt sogar einen Dieb, der eingeweihet worden war 10).

Aus

9) Diogen. Laërt. VII, §. 39. αξιεντων των αθηναιων μυηθηναι αυτον, και λεγοντων, ὡς εν ᾁδε προεδριας οἱ μεμυημενοι τυγχανεσι· γελοιον εφη, ει Αγησιλαος μεν και Επαμινονδας εν τῳ βορβορῳ διαξεσιν, ευτελεις δε τινες μεμυημενοι εν ταις μακαρων νησοις εσονται.

10) Plutarchus de audiendis poetis. τι λεγεις, Διογενης; βελτιονα μοιραν εξει Παταικιων ὁ κλεπτης αποθανων η Επαμινωνδας, ὁτι μεμυηται. Es ist auffallend, daß Pleßing diese Stellen anführen konnte, welche doch so nachtheilig für die Mys-

sterien

Und aus dieser Stelle sieht man nun, wie Plato von den Mysterien dachte, und aus derjenigen, welche ich gleich anführen werde, bestätiget sich dieses Resultat nicht nur, sondern macht uns auch mit seinem Urtheile über die Ordensbrüder der Mysterien bekannt. Als Dion, sagt er, nach Sicilien zurück ging, nahm er zwei Brüder von Athen mit sich, die er zwar für seine Freunde hielt, aber nichts weniger als das waren. Nicht auf eine philosophische Art wären sie Freunde worden, sondern wie gewöhnlich, entweder durch Gastfreundschaft oder durch Theilnahme an den Mysterien. Hierauf erzählt er weiter, wie schändlich sie sich gegen ihn betragen haben, daß sie sich sogar mit seinen Mördern vereinigten, und seinen Nahmen verläumdeten 11). Die Worte sind so klar und deutlich, daß man sie von keiner andern Gesellschaft verstehen kann, denn μυειν und εποπτευειν werden nur von den Mysterien gebraucht. Es waren auch Athenienser, welche nothwendig zum

sterien sind, ohne einige Zweifel über die Richtigkeit seiner Behauptungen zu äußern.

11) Epistol. VII. IIter B. S. 173. ὕστερον δὲ δὴ κατιὼν οἴκαδε Δίων, ἀδελφὼ δύο προσλαμβάνει Ἀθήνηθεν, οὐκ ἐκ φιλοσοφίας γεγονότε φίλω, ἀλλ' ἐκ ... ἑταιρείας ταύτης, ... ἐκ τε ξενίζειν τε καὶ μυεῖν καὶ ἐποπτεύειν πραγματευομένω ...

und wenigstens in den kleinen Mysterien einge-
weihet waren. Und gegen die Richtigkeit des
Zeugnisses wird um so weniger etwas einzuwen-
den seyn, weil auch Cicero diesen Brief für ächt
gehalten hat 12).

§. 17.

Solche Stellen, wo die Absicht und Mei-
nung des Plato etwas klärer durchblicket, sind
freilich nicht häufig in seinen Schriften, sie
machen aber mit andern, wo er die Mysterien
auf eine verstecktere Art herabsetzt, ein Ganzes
aus, woraus man seine Denkungsart erkennen
kann. Zu den letztern gehören diejenigen Stel-
len, wo er die Philosophie an ihre Seite setzt,
und dadurch die Mysterien herabwürdiget.
Plessing hat sie fleißig gesammlet, aber auf eine
ganz andere Weise erklärt. Plato wollte nehm-
lich, wie er glaubt, dadurch die Würde und
Vortreflichkeit der Mysterien, die Erhabenheit
ihrer Absichten, und die Weisheit ihrer Mittel,
auf eine glänzende Art der Welt anpreisen, in-
dem er sie mit der Philosophie verglich, und
beide gleichsam verschwisterte 13). Das ist
schon deswegen höchst unwahrscheinlich, weil
Plato dabei ganz zwecklos gehandelt haben
würde,

12) Epist. ad Dionys. I, 9. Tuscul. Quaest. V, 35.

13) Memnonium zw. Theil, S. 252.

würde, da die Mysterien in allzugroßem Ansehen schon waren, und keiner solchen Empfehlung bedurften. Aber der Philosophie, welche immer nur von wenigen Personen geschätzt, von wenigen bearbeitet, von vielen aber verachtet und herabgesetzt wurde, konnte eine solche Empfehlung nicht anders als nützlich sein, und zu ihrer Sicherheit sowohl als Verbreitung dienen. Da die Mysterien allein gerühmt wurden, als eine Anstalt, wodurch die Menschen in Freundschaft und Gesellschaft der Götter kämen, als ein Orden, in dem die Eingeweihten allein einer ewigen Glückseligkeit würdig und theilhaftig gemacht würden; da sie allein in dem Besitze einer allgemeinen Achtung waren: so konnte Plato nicht besser, theils jene hochmüthigen Anmaßungen bestreiten, theils die Philosophie in Achtung bringen, als wenn er zeigte, daß Philosophie eben die Zwecke lehre, eben die Mittel anweise, aber in größerer Allgemeinheit, Reinigkeit und Würde. Dabei hatte er den Vortheil, daß er sich wenigeren Gefahr aussetzte, als wenn er das mit freiern Ausdrücken gethan hätte. In diesem Gesichtspunkte müssen folgende Stellen gelesen werden.

Eine Seele, welche recht philosophieret, und nur darauf bedacht ist, sich vom Sinnlichen loszumachen, kommt zu den göttlichen, weisen und unsterblichen Wesen, welche ihr ähnlich sind. Hier in diesem seligen Aufenthalte

wird

wird sie in dem Besitz der vollkommenen Seligkeit sein, wo sie Irrthum und Unwissenheit, Furcht und thierische Liebe, und andere Unvollkommenheiten, welche der menschlichen Natur anhängen, zurückgelassen hat. Ja, wie man von den Eingeweiheten sagt, sie lebt eigentlich recht in Gesellschaft der Götter 2).

Man bemerke hier den Nachdruck in den Worten ὥσπερ λεγεται — und ὡς αληθως. Wer sich der Philosophie, d. h. der Sittlichkeit, befleißiget, wird die Vorzüge der Eingeweiheten, welche nur in der Einbildung bestehen, ganz gewiß erhalten. Vermuthlich zielt er auch dabei auf die Schilderungen der Dichter und selbst der Mysterien von dem Zustande nach dem Tode, welche von nichts als Sinnlichkeit träumten. Davon weiter unten.

Hierher gehört auch die Stelle aus dem Gorgias 3) welche wir schon oben angeführt haben, wo er an die Stelle des Wort αμυητος [illegible] ανοητος [illegible]

2) Phaedo. Erster Band. S. 184. Οὐκουν ουτω μεν εχουσα εις το ομοιον αυτη το αειδες απερχεται, το θειον τε και αθανατον και φρονιμον, οἱ αφικομενη υπαρχει αυτη ευδαιμονι ειναι, πλανης και ανοιας και φοβων και αγριων ερωτων και των αλλων κακων των ανθρωπειων απηλλαγμενη, ωσπερ δε λεγεται κατα των μεμυημενων, ως αληθως τον λοιπον χρονον μετα θεων διαγουσα.

3) Gorgias. 4ter Band, [illegible] §. 15.

ανοητος sezt. Es war also eben soviel als wenn er gesagt hätte: Was ihr, entweder aus Unwissenheit oder Stolze, von den Uneingeweiheten sagt, daß sie nach dem Tode unglückselig sein werden, das kann eine gesunde Philosophie nur von solchen Menschen verstehen, welche nicht moralisch gelebt haben, sondern Sclaven der Sinnlichkeit (ανοητοι) gewesen sind. Hieraus läßt sich der Sinn der Worte erklären, wenn Plato sagt: In den Mysterien giebt es viele Thyrsusträger, aber wenige Bachi, das sind, nach meiner Meinung, keine andern, als die sich der wahren Philosophie geweihet haben 4). Pleßing erklärt das so, als wenn Plato sagen wollte, es giebt viele Eingeweihete in den kleinen, aber wenige Bachi, das ist in den großen Mysterien eingeweihete, und diese haben einerlei Zweck mit den Philosophen (Memnonium II. Th.

4) Phaedo. S. 157. και κινδυνευουσι και οι τας τελετας ἡμιν ȣτοι καταςησαντες, ȣ φαυλοι τινες ειναι, αλλα τω οντι παλαι αινιττεσθαι, ὁτι ὁς αν αμυητος και ατελεςος εις ᾁδȣ αφικηται, εν βορβορω κεισεται· ὁ δε κεκαθαρμενος τε και τετελεσμενος, εκεισε αφικομενος, μετα θεων οικησει. εισι γαρ δη, φασιν οἱ περι τας τελετας, ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι. ȣτοι δ' εισι, κατα την εμην δοξαν, ȣκ αλλοι η οἱ πεφιλοσοφηκοτες ορθως. ὡν δη και εγωγε κατα το δυνατον ȣδεν απελιπον εν τω βιω, αλλα παντι τροπω προυθυμηθην γενεσθαι.

in 2 Th. S. 149). Allein wenn diese Erklärung auch wahr sein sollte, so käme vielmehr der Sinn heraus: wenige, die eingeweihet sind, wißen und verstehen eigentlich den wahren Entzweck der Einweihung, und um diesen einzusehen, muß man Philosoph sein. Man darf nur das Vorhergehende und Folgende im Zusammenhange lesen, um sich davon zu überzeugen, daß auch hier Plato, an die Stelle der Bachi oder Epopten, Philosophen setzen will. Die Stifter der Mysterien, sagt er, scheinen keine schlechte Männer gewesen zu sein, sondern schon vor alten Zeiten in Räthseln gelehrt zu haben, daß, wer uneingeweiht in den Hades kommt, im Kothe liegen wird, wer aber eingeweihet ist, wird bei den Göttern sein. Warum sagt er, sie scheinen keine schlechten Leute gewesen zu sein, warum nicht gerade zu, es waren achtbare Männer? Warum sagt er, sie lehrten in Räthseln, oder auf eine dunkle Art? Will er nicht damit sagen, daß jezt hinterher erst Philosophie den wahren Zweck und Beschaffenheit der Seelenreinigung und die Bedingungen eines glückseligen Lebens nach dem Tode aufklären müße, was jene nur wie in der Ferne und Dunkelheit erblickten? Sokrates sezt hinzu, er habe sich in seinem ganzen Leben befleißiget, einer von solchen Philosophen zu sein. Er war aber kein Epopte, wie man weiß. Wozu war es also nöthig, Philosophie zu empfehlen, zu dem Studium derselben aufzumuntern, wenn man in Myste-

Mysterien ihren ursprünglichen Zweck verfehlen konnten? Es ist daher dem Sinne des Worts ganz entgegen, wenn Plessing daraus folgert (S. 222), daß Plato alle Epopten für Philosophen erkläret habe. Wie wenig Plato geneigt war, den Mysterien den großen Werth beizulegen, als Plessing meint, und in jenen Zeiten die gewöhnliche Denkungsart war; kann man aus dem Phädrus sehen *), wo Plato die Einwanderung der Seelen in neue Körper nach den Graden ihrer Ausbildung beschreibt. In die fünfte Klasse sezt er erst die Seelen derer, welche sich mit Einweihungen und Wahrsagen abgeben. Es ist bekannt, daß er von den Wahrsagern eben nicht vortheilhaft dachte. In die nehmliche Klasse mit ihnen sezte er also seine Freunde, die Mystagogen und Epopten, Männer, die er den ehrwürdigsten Philosophen gleichschäzte!

§. 18.

Man darf nur auf den Gang der Ausbildung der Vernunft, der Aufklärung und Kultur, welche immer nur schrittweise der Vollkommenheit sich nähern, aufmerksam gewesen seyn, um sich zu überzeugen, daß es etwas ganz Außerordentliches wäre, wenn die Mysterien gleich anfänglich eine so vollkommene Anstalt, oder auch überhaupt ein Collegium, wie so manche [illegible]

*) Phaedrus. 10ter Band. S. 252. [illegible]

fältigen Philosophen gewesen wäre, als Mischung sie darstellen. Können wir den Menschen nicht dem hohen Alterthume so erhabene Einsichten in die wahren Zwecke der Menschheit, und diese Erkenntniß der Mittel zu denselben, zutrauen? Doch die Geschichte muß uns eigentlich darüber belehren, nicht Räsonnements, und ob gleich ein dicker Vorhang über die ganze Sache gedeckt ist, so hat sie doch einige Data uns aufbehalten, aus denen wir auf das Innere schließen können. Der eigentliche Anfang und Ursprung der Mysterien wird zwar immer unbekannt und dunkel bleiben, aber soviel ist doch gewiß, daß er in die ältesten Zeiten muß zurückgesetzt werden, wo die bürgerliche Gesellschaft noch die Spuren ihres rohen Anfanges an sich trug, und die Sitten und Aufführung noch das Gepräge der Wildheit hatten. Was konnten die Stifter der Mysterien für Absichten bey Errichtung des geheimen Gottesdienstes haben? Wohl keine andere, als welche durch den Zustand der menschlichen Gesellschaft, durch die moralische und politische Lage der Welt veranlaßt wurden. Die Menschen waren roh in Sitten und Lebensart, unbändig, und gegen bürgerliche Ordnung abgeneigt; durch diesen geheimen Gottesdienst sollten sie an feinere Lebensart gewöhnt, zu einem sanftern Charakter gebildet, und die bürgerliche Ordnung mehr durch die Bande der Religion gefesselt werden. Diese

Absichten waren an sich sehr gut, und für die Menschheit von vielen nützlichen Folgen, auch die Mittel waren sehr gut gewählet, Religion mit dem Staatsinteresse genauer verknüpft, die Belohnungen und Drohungen, wodurch die Menschen immer am vorzüglichsten geleitet werden. — Uebrigens aber ist es nicht nöthig, noch wahrscheinlich, viel Gelehrsamkeit oder Philosophie bei jenen Stiftern zu suchen. Sie kannten keine andere als die damahls gewöhnliche Volksreligion, mit ihren Irrthümern von Versöhnlichkeit der Götter durch Opfer und Gaben, Befreiung von Schuld durch körperliche Reinigung, und dergleichen mehr.

Sie verstanden aber das Mittel, diese sinnliche Religion durch eine feine Maxime zu verstärken. Ceres, eine besondere Patronin von Athen, hatte die Mysterien für Athen eingesetzt; ein vortheilhafter Umstand, weil die Königin der Unterwelt ihre Tochter war. Die Eingeweiheten genoßen daher eine vorzügliche Begünstigung, und eine höhere Art von Glückseligkeit nach dem Tode, die Uneingeweiheten hingegen waren zu einer viel traurigern Lage verdammt. Dadurch bekam die Sache mehr Interesse, durch jene Verheißungen und Belohnungen wurden sie angelockt, Theil an den Mysterien zu nehmen; dadurch wurden sie nun näher mit einander vereiniget, die Menschen einer gröbern Sinnlichkeit zurück gehalten, und auf diese Art etwas verfeinert.

Diese

Diese Darstellung scheint mir den Zeitumständen, der Denkungsart der Menschen, und dem Zustande der Menschheit so angemessen, daß ich an der Wahrheit derselben nicht zweifeln würde, wenn sie auch durch keine historischen Data könnte unterstützt werden. Es giebt aber wirklich, wiewohl sparsam, Zeugniße, von denen ich einige hier anführen will, die andern werden in dem Verfolg des Werkes vorkommen. Isocrates in seinem Panegyricus und Cicero in dem zweiten Buche der Gesetze, erzählen den Ursprung, bestimmen die Zeit eben so, und geben einige Winke in Ansehung des Zweckes 1) wel-

1) Panegyricus die Ausgabe des Morus. 5tes Kap. S. 17. Δημητρος γαρ ... δωρεας διττας, αιπερ μεγισαι τυγχανεσιν εσαι, τες τε καρπες, οἱ τε μη θηριωδως ζην ἡμας αιτιοι γεγονασι, και την τελετην, ἡς οἱ μετεχοντες, περι τε της τε βιε τελευτης, και τε συμπαντος αιωνος ἡδιες τας ελπιδας εχεσιν. Auch 10tes Kapitel: ἡγεμενη γαρ [πολις Αθηναιων] τον βιον [illegible] επι [illegible] μονον [illegible] ζην επιθυμειν αξιως, [illegible] επεμεληθη και των αλλων [illegible] τοις ανθρωποις, [illegible] ὁσα μη παρα θεων εχομεν, [illegible] ἡμιν γεγονεν, μηδεν [illegible] ανευ [illegible] τα δε πλεισα [illegible] Παραλαβεσα γαρ τες Ελληνας ανομως ζωντας, και σποραδην [illegible] και τες μεν ὑπο δυνασειων ὑβριζομενες, τες δε δι αναρχιαν απολλυμενες, και τετων των κακων αυτες απηλλαξε, των μεν κυρια

chen man übrigens wohl nicht bei den ältern Schriftsteller deutlich und bestimmt angegeben findet. Was die neuern, vorzüglich die Platoniker, davon schwatzen oder vielmehr träumen, gehört nicht hieher.

Warum aber die Mysterien noch fortdauerten, obgleich die bürgerliche Gesellschaft schon Festigkeit erlangt hatte, davon liegen die Ursachen einmahl darin, daß dieselben zum Nationalgottesdienste gemacht worden waren. Es gehörte mit zu den Rechten und Privilegien eines Atheniensers, zum wenigsten in den kleinen Mysterien eingeweihet zu sein. Nächst diesem dauerten auch die Versprechungen von den großen Belohnungen nach dem Tode noch fort. Jedermann eilte, sich diese Vortheile zu verschaffen, zum wenigsten vor dem Tode noch. Ich muß mich noch einweihen lassen, ehe ich sterbe,

Auch [illegible] παραδειγμα [illegible] και νομους [illegible] πολιτειαν [illegible]. Man vergleiche damit Cic. de legibus II, 14. Nam mihi, cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse, atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus: neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.

Ruhe, das war die erste und letzte Sorge des Bürgers von Athen a).

Der Scholiast zu dieser Stelle des Aristophanes meldet uns, daß es eine allgemeine Gewohnheit bei den Atheniensern war, und daß die Hofnung, göttliche Ehre nach dem Tode zu erlangen, den einzigen Bewegungsgrund ausmachte. Hieraus folget wohl ziemlich wahrscheinlich, daß es eine bloße Cerimonie war, die das Alterthum heiligte, der Aberglaube unterstützte, und das Ansehen der Priester beföderte. Dieser Gottesdienst war mit vielen Ceremonien überladen, die im Anfange vielleicht sehr nützlich, aber itzt Handlungen ohne Bedeutung waren. Der Zweck der Mysterien paßte nicht mehr auf die folgenden Zeiten, aber die Zurüstung blieb stehen. Daraus entstand hernach der alberne Glaube, daß die bloße Beobachtung der Ceremonien hinreichend sei, um den Himmel zu verdienen. Es war dabei gar nicht auf Besserung des Herzens oder Aufklärung des Verstandes abgesehen. Denn wenn sich jemand nur eine Stunde vor seinem Tode einweihen lies, so starb er als ein Frommer oder Heiliger, und glaubte in dem Hades ein Tischgenosse

a) Aristophanes in Pace. Der Scholiast saget: λογος γαρ εκρατει παρ' Αθηναιοις, ὡς ὁ τα μυστηρια διδαχθεις, μετα των ενθενδε τελευτην θειας ηξιατο τιμης. διο και παντες προς την μυησιν εσπευδον.

nosse der Götter zu sein. Ich weiß wohl, daß dieses nur von den kleinen Mysterien zu verstehen ist, da diese aber eine Vorbereitung zu den großen waren, so kann die Erwartung von ihren Verdiensten und ihrer geheimen Weisheit auch nicht groß sein. Ihre geheimen Lehren konnten so weit her nicht sein, da auch Aeschylus sie auf das Theater brachte, ohne daß er ein Eingeweiheter war 3). Die Eumolpiden waren die beständigen Oberpriester derselben, eine Verfaßung, welche viel Aehnlichkeit mit dem ägyptischen Priesterthume hat. Auch der Auftritt, den Lucian von dem Demonac in seinem Leben erzählet, gehöret hieher.

§. 19.

Ich kann diese Betrachtung nicht beschließen, ehe ich einige Anmerkungen über die Ursachen, warum Pleßing die Mysterien in einem ganz andern Lichte erblicket hat, hinzugefügt habe. Hauptsächlich hat ihn zu manchen Irrthümern verleitet, daß er gar nicht auf das Alter, Entstehung, Stifter der Mysterien, auf den Zustand der Menschen und ihre damahligen Bedürfnisse, Rücksicht genommen hat. Hierzu kam

3) Aristoteles Ethic. ad Nicomach. III, 1. (Clemens Alexandrinus Strom. II. Αισχυλος τα μυστηρια επι σκηνης εξειπων, εν Αρειω παγω κριθεις, ουτως αφειθη επιδειξας αυτον μη μεμυημενον.

kann alsdenn die Lieblingsidee, daß Plato sein ganzes philosophisches System aus Aeltern, vorzüglich aus der Aegyptischen Weisheit, genommen habe. Hierbei nun hat er auch eine andere Wahrheit übersehen, daß die erste eigentliche Philosophie nothwendig vielen Stof aus der Volksreligion nimmt, welchem aber erst die Bearbeitung eines Denkers das Gepräge eines philosophischen Lehrsatzes geben muß. Aber die Bearbeitung macht hier den Unterschied aus. Durch alles dieses war es freilich möglich, Aegypten zu der Schatzkammer aller philosophischen Systeme zu machen, welches offenbar zu viel ist, wenn man auch nicht läugnet, daß in einer gewissen Periode Aegypten in der Kultur Vorzüge vor Griechenland hatte.

Zweitens. Er hat bei seinen Gewährsmännern gar keine kritische Auswahl getroffen. Aus Rednern, Dichtern, Geschichtschreibern, Philosophen, alten und neuen Schriftstellern, nimmt er seine Behauptungen, ohne Unterschied, und ohne gewisse Regeln festzusetzen, welche doch so nothwendig sind, weil einige besondere Absichten hatten, andere an besondern Grillen festhielten, welche ihre Glaubwürdigkeit vielen Einschränkungen unterwerfen. Am meisten folgt er immer den Neuplatonikern, welche auch wegen ihrer Gewohnheit, alles miteinander zu vereinigen, und ihre Schwärmerei mit alten Schriftstellen zu belegen, am wenigsten verdie-

nen

nen geprüft zu werden. Nicht weniger Behutsamkeit ist bei dem Lysias nöthig, wenn man sich auf Stellen aus seiner Rede gegen den Andocides beruft, weil er, als Redner und Kläger, gewiß nichts wird gesparet haben, um die Mysterien groß und ehrwürdig zu machen, damit er den Beschuldigungen des Beklagten desto mehr Gewicht geben könnte. Die Zeugnisse des Isokrates müssen oft sehr geprüft werden, wenn sie aus solchen Reden genommen sind, wo es seine Haupt- oder Nebenabsicht war, das Atheniensische Volk, folglich ihre Verfassung, Erfindungen, Thaten und Institute, herauszustreichen. Denn wenn er auch keine Unwahrheiten vorbringt, so hat er doch oft Thatsachen sehr übertrieben, und verstellet. Ist er noch bei bekanntern historischen Faktis weder treu noch unpartheiisch genug 1). Auch wird er ganz gewiß alles gesammlet haben, was nur mit einigem Schein zum Lob- und Ruhme der Athenienser konnte gesagt werden. Dabei ist mir auffallend gewesen, daß Plato in seinem Menexenus, einer Schrift, welche in Ansehung des Stofs, der Einkleidung und Ausführung, viel Aehnliches mit dem Panegyrikus des Isokrates hat, der Mysterien gar nicht erwähnt, geschweige, daß er sie, wie Isokrates, herausstreichen sollte.

Den

1) Man sehe die Anmerkungen des Morus. S. [illegible] 52, 53, 57.

[illegible]. In seinen Beweisstellen und Auslegungen vermißt man oft kritischen Scharfsinn. Um das zu beweisen, will ich nur eine einzige Stelle anführen, wo zugleich ein Versehen der ersten Art mit unter läuft. Nachdem er die S. 17. Anmerk. 4. befindliche Stelle aus dem Plato angeführt hatte, räsonnirt er so: „Hier erklärt nun Plato ausdrück„lich, daß er unter den Bachis, oder denen, „welche ihre Seele den Zwecken der Einwei„hung gemäß (Plato gab erst eine philosophi„sche Erklärung von diesen Zwecken) gereiniget „hätten, die wahren Weltweisen verstehet. Er „macht also zwischen solchen, welche in den „Mysterien ihre Seelen gereiniget, und denen, „die er wahre Weltweise nennt, keinen Unter„schied, sondern schreibt beyden die nähmliche „Bestimmung zu. Da nun die genannte Gat„tung von Eingeweiheten, nach Platos Mei„nung, keine andere, als die wahren Weltwei„sen waren, so können wir aus der Bestim„mung und Berufe, den jener den wahren „Weltweisen beileget, die Bestimmung und „den Beruf der wahren Eingeweiheten, mit„hin die Natur und das Wesen, die durch die „Mysterien bezwecket werden sollen, die „Seelenreinigung, kennen lernen. Was daher „Plato von den Zwecken der wahren Philoso„phie sagt, muß auch von den Zwecken der „Seelenreinigung gelten, indem, seiner Mei„nung nach, die wahre Philosophie in der

„Seelen-

„Seelenreinigung bestand.“ 2) Freilich von der Seelenreinigung, wie er sie nach gesunder Philosophie lehrte, aber deswegen nicht von der, wozu die Mysterien verpflichteten. Plato erkläret, was die Mysterien nach philosophischen Zwecken seyn sollten, wer wird aber daraus die wirkliche Beschaffenheit derselben erfahren wollen.

Auch sogar in Kleinigkeiten vermißt man Genauigkeit. So übersetzt er παλαι allezeit aus alten Zeiten, λογος, Tradition, oft dem Sinne und dem Sprachgebrauche entgegen; dadurch verdrehet er offenbar Stellen, um den Sinn in sie hineinzulegen, welchen er, um seine Hypothesen zu unterstützen, für nöthig fand. Dieses giebt nun kein gutes Vorurtheil für die Sache, wenn man zu solchen Mitteln greifen muß.

Endlich kann auch das nicht erwiesen werden, und ist bloße Hypothese, daß alle alte Traditionen in den Mysterien aufbehalten gewesen, und daß man, außer diesen geheimen Gesellschaften, gar nicht über dieselben und die Lehren, welche sie enthielten, habe reden dürfen 3). Das erste widerspricht sogar einer andern Hypothese, welcher er eben so zugethan ist, daß Aegyp-

2) Memnonium. 2ter Th. S. 222, 223.

3) Memnonium, 2ter Th. S. 151, 192.

Aegypten das Urvaterland aller Weisheit gewe-
sen, und aus diesem das ganze System des
Plato ausgeflossen sei. Denn die Reise nach die-
sem Lande, und der Versuch, die Weisheit der
Priester zu erlernen, war jedermann erlaubt, und
viele Männer thaten es auch wirklich, was der
Stifter der Mysterien Orpheus gethan hatte.
Jene Traditionen und Lehren konnten also auch
ausser den Mysterien bekannt werden. Das
zweite widerlegt selbst die Erfahrung. Denn
wenn er in den Schriften des Plato so vieles
fand, was den Mysterien eigenthümlich zuge-
hörte, so konnte es auch nicht so strenge verbo-
ten sein, über eben die Gegenstände nachzu-
denken und zu schreiben.

§. 28.

Wenn die Mysterien eine solche Anstalt
gewesen wären, wie Plessing sie geschildert hat,
wenn sie heilsame Religionslehren und morali-
sche Grundsätze nicht allein gelehrt, sondern
auch tief in die Seelen gepflanzt, wenn sie ih-
nen durch die Mittel einer theatralischen Vor-
stellung alle Lebhaftigkeit, Stärke und Feuer
gegeben hätten, so weis ich nicht, wie man das
sittliche Verderben der Nation und die Ausar-
tungen einer reinern Sittenlehre unter densel-
ben erklären solle. Gesetzt, die Anzahl der
Mitglieder der grossen Mysterien oder der
Epopten, sey auch noch so klein gewesen, im Ver-
hältniss der ganzen Volksmenge, so waren sie

doch angesehene Männer, die durch ihr Ansehen auf einen grossen Haufen wirken konnten. Und doch war Sokrates damahls der einzige, welcher die grossen Unordnungen einsah, und auf wirksame Mittel dachte, sie zu verbessern. Dieser einzige Umstand kann hinlänglich sein, um uns von der Unrichtigkeit der Plessingischen Resultate zu überzeugen. Sie waren das nicht, wofür sie Plessing mit seiner Gelehrsamkeit gerne machen möchte, und das giebt uns Aufschluss über den verderbten sittlichen Zustand der Nation. In den Schriften des Plato findet man viele Nachrichten darüber, welche wir itzo sammlen werden, um auch ein kleines Gemählde von dem Zustand der Sittlichkeit in den Zeiten des Sokrates und Platos zu geben. Oben habe ich bewiesen, dass die demokratische Regierungsverfassung viele Unordnungen und Ausschweifungen, theils begünstigte, theils beförderte, vorzüglich in Ansehung der politischen Verhältnisse, und des Privatlebens. Jetzt wollen wir die vorzüglichen moralischen Maximen, welche damahls herrschend waren, näher untersuchen. Man kann schon aus der Beschaffenheit eines republicanischen Staats schliessen, dass Macht, Ansehen und Vergnügen oder Befriedigung der sinnlichen Triebe und Neigungen, die zwei Dinge sind, welche von den meisten für das höchste Gut gehalten wurden. Daher entstanden zwei Maximen, oder wenn man lieber will, eine mit zweierlei Ausdrücken, welche

che einer gesunden Moral sehr hinderlich seyn musten; Die eine: befriedige alle deine Triebe und Neigungen, Die andere: Recht des Stärkern ist die einzige Richtschnur des Verhaltens.

Die Denkungsart derjenigen, welche jene Maxime befolgten, hat uns Plato auf folgende Art geschildert: „Wer glücklich und vergnügt leben will, der schränke seine Begierden nicht ein, sondern lasse ihnen allen Willen: Stärke und Verstand dienen nur dazu, um die Begierden, wenn sie heftig und dringend worden sind, zu befriedigen. „ Viele Menschen können das freilich nicht, daher tadeln sie diejenigen, welche nach diesen Maximen leben, damit sie ihr Unvermögen durch die Schande verbergen. Denn weil sie ihren Begierden keine Sättigung geben können, so tadeln sie Unmäsigkeit, und rühmen Gerechtigkeit und Mäsigkeit (wegen ihrer Ohnmacht, wie ich schon gesagt habe) damit sie andere Menschen, welche glücklichere Talente bekommen haben, als Sklaven im Zaum halten. Wären sie gleich zu Königs Söhnen gebohren, oder mit Talenten ausgerüstet, um sich zu Macht und Ansehen, Ehrenstellen oder gar zu dem Throne hinauf zu schwingen, und sie wollten dennoch die Gesetze der Vernunft oder der Mäsigkeit befolgen, wie groß wäre nicht ihre Schande oder ihr Unglück. Da sie die Freiheit haben, alles Gute zu geniessen, da sie kein Hinderniß zurück hält, wie sehr wären sie

zu bedauern, wenn sie sich gutwillig einem fremden Herrscher, nehmlich dem bürgerlichen Gesetze, dem Urtheile und Tadel des großen Haufens, unterwerfen wollten. Ganz gewiß, ist Wollust, ist Schwelgerei, ist Gesetzlosigkeit, wenn sie nur mit Macht verbunden sind, Tugend und Glückseligkeit. Alles andere sind nur schöne Worte ohne Bedeutung, Vorschriften gegen die Natur, Grillen von verächtlichen Menschen 1).

Treflich ist die Schilderung eines Wollüstlings in demokratischen Staaten. Die Wahrheit, daß es moralische und unmoralische Vergnügungen giebt, daß man jene suchen und schätzen, diese verachten und beschränken müsse, erkennt ein solcher gar nicht. Er überläßt sich jeder Begierde jedem Reitze, ohne Auswahl und Prüfung ihres Wehrts, ohne seiner Vernunft nur einige Herrschaft einzuräumen 2).

Damit war nun die andere Maxime verbunden, nehmlich die Behauptung, daß kein Mensch gewisse Regeln und Gesetze in dem Verhalten gegen andere zu beobachten habe; daß nicht Gerechtigkeit oder Moralität, den Wirkungskreis der Menschen beschränken, sondern nur das Maß physischer Kräften, oder die Gewalt ihn bestimmen müssen. Nicht was man

thun

1) Gorgias. 4ter Band, S. 98, 99.

2) de republica. 7ter B. S. 219.

thun soll, sondern was man thun kann, ist die Regel des Verhaltens gegen andere: Mit einem Wort, das Recht des Stärkern. Diese Maxime war damahls sehr gemein. Nicht allein Staaten befolgten sie in politischen Verhältnissen, sondern auch Privatleute. Man kann leicht denken, daß in Republiken Anlaß und Gelegenheit dazu genug vorhanden war 3).

Hieraus folgte nun ein höchst sinnliches Leben, Ungleichheit und Unbeständigkeit im Handeln, ein Hinundherschwanken zwischen Maximen, nach bloßem Antriebe verschiedener unter sich selbst uneiniger Begierden. Kurz ein Leben, in dem man keine Einheit und keinen Plan entdecken konnte 4). Damit wären alle moralische Begriffe und Unterschiede, und alle Bedingungen einer Moral aufgehoben. Tugend war nichts, als höchstens Klugheit bei schwelgerischen Genusse 5).

§. 21.

Es folgte ganz natürlich aus jenen Grundsätzen, daß der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit, Tugend und Laster keinen innern, sondern nur einen äußern Grund habe,

 nehm-

3) Man sehe darüber nach. Gorgias. 4ter Band, S. 80, 90. de republica. I, 6ter B. S. 120, 169. de legib. IV, 8ter B. S. 180. — 182.
4) de republic. VIII. 7ter B. S. 219.
5) Gorgias 4ter B. S. 98, 99.

nehmlich den Willen der Gesetzgeber; oder viel-
mehr die Gefahren schwacher Menschen, welche
von andern, die ihnen an Stärke überlegen
waren, alles zu befürchten hatten, und zu schwach
oder einfältig waren, um aus Gesetzlosigkeit
Vortheile zu ziehen. Plato läßt einen So-
phisten darüber so sprechen: Von Natur ist
das Schädliche und das Schändliche (oder das
Unmoralische) einerlei, zum Beispiel Unrecht
leiden. Aber die Gesetze haben nur das Unrecht-
thun zum Unsittlichen gemacht. Nur ein
Sclave läßt sich Unrecht thun, er, dem es besser
wäre, gestorben zu sein, als noch zu leben.
Ein Sclave kann ungestraft beleidiget und be-
schimpfet werden, und weis weder sich noch an-
dere gegen Angriffe zu vertheidigen. Aber kein
Mann thut das. Schwache Menschen waren
es, wie ich glaube, und der große Haufe, wel-
che nur allein nach ihren Nutzen Gesetze gaben,
und in diesem Gesichtspunkte, den Werth der
Handlungen, Lob und Tadel bestimmten. Sie
mußten sich vor Stärkern fürchten, weil diese sich
mehr anmaßen konnten als andere. Eben des-
wegen beneideten sie dieselben, daß sie mehr
Güter besitzen sollten als sie, und sagten, es sei
nicht Recht, sein Vermögen mit dem Schaden
anderer zu vermehren. Darin soll eben das
Wesen der Ungerechtigkeit, verstehet sich nach
ihrer Meinung, bestehen. Freilich würden sie
sehr froh sein, wenn andere, da sie ohnmächtig
sind, nur mit dem Ihrigen zufrieden sein und
nicht

nicht nach Mehrerem streben wollten. Das ist Sittlichkeit und Gerechtigkeit, wie sie durch bürgerliche Gesetze vorgeschrieben wird. Die Natur hingegen würde, wie ich glaube, die Sache ganz anders entscheiden, daß nehmlich die Gerechtigkeit erfordere, daß der Bessere mehr als der Schlechtere, der Mächtigere mehr als der Schwächere besitze. Sie giebt ja dieses selbst auf verschiedene Art zu erkennen, bei den Thieren, bei den Menschen in Familien und Staaten. Was hatte wohl Xerxes für ein Recht, die Griechen, oder sein Vater Darius, die Scyten zu bekriegen? Das Recht des Stärkern, die Stimme und das Gesetz der Natur. Zwar unsere Gesetze hatte er nicht auf seiner Seite. Denn wir bilden, formen und künsteln so viel an den Jünglingen von den besten und glücklichsten Anlagen, bis wir sie, wie die jungen Löwen, durch Beschwörungen und Zaubermittel zahm gemacht und unterjocht haben, da wir ihnen immer vorsingen: Jedem das Seine, und da wir darin die Sittlichkeit setzen. Sollte einmahl ein Mann aufstehen, der von der Natur mit den herrlichsten Talenten versehen worden wär, so würde er gar bald eure geschriebenen Gesetze, eure Grillen, mit Füssen treten, eure Bande zerreißen, und alle Gesetze, welche mit der Natur streiten, zernichten; Er würde, und sollte er auch einer Sclave sein, wider euren Willen sich zu eurem Beherrscher aufwerfen, und durch sein Beispiel das

Recht der Natur, auf eine glänzende Art bestätigen 1).

Diesen Grundsätzen gemäß, behaupteten manche geradezu, daß Tugend keinen Nutzen habe, und die Laster allein glücklich machen. Sittliches Betragen sei mit allzuvielen Nachtheilen und allzugroßen Aufopferungen verknüpft. Der Ungerechte, wenn er nur die Kunst verstehe, sich den Schein eines Gerechten zu geben, herrsche in seinem Vaterlande, könne die vortheilhaftesten Heirathen treffen, und die erwünschtesten Parthien für seine Kinder aussuchen. Jedermann bewerbe sich um seinen Umgang, und wünsche in Verbindung mit ihm zu stehen. Er könne sich die grösten Vortheile verschaffen, weil er sich kein Gewissen daraus mache, zu betrügen und Unrecht zu thun. In allen Händeln würde er über seine Gegner siegen. Kurz er würde jederman bevortheilen, und dadurch reich werden, und vermögend sein, seinen Freunden wohl zu thun, seinen Feinden zu schaden, und den Göttern prächtigere Geschenke und Opfer zu bringen, als der Gerechte 2). Andere geben zwar zu, daß Gerechtigkeit und Mäßigkeit Güter wären, aber mit allzuvielen Zwang, Beschwerlichkeiten und Leiden verknüpft. Unmäßigkeit und Unge-

1) Gorgias. S. 79. — 81. de legib. X. 9ter B. S. 76. Theaetet, 2ter B. S. 112.

2) de republ. II, 6ter B. S. 216.

Ungerechtigkeit würden ohne Mühe und Zwang erlernt und ausgeübt, und wären dabei mit lauter Vergnügen begleitet. Gesetze und Meinungen hätten sie nur in üblen Ruf gesetzt 3).

Auch die besten Menschen liebten und schätzten Tugend doch nur, um ihres Nutzens, um ihrer guten Folgen willen. Väter ermahnten ihre Kinder zur Tugend und Gerechtigkeit, nicht als wenn es an sich wünschenswerth sei, oder Achtung verdiene, sittlich zu leben, sondern weil es einen guten Nahmen verschaffe, Lob und Ruhm gewähre, und weil die Götter Tugend mit zeitlichen Vortheilen belohnten 4).

§. 22.

Die Ursachen von diesen verschiedenen Meinungen, die der Tugend und Sittlichkeit so nachtheilig waren, und von jenen Grundsätzen, welche sie gar über den Haufen warfen, lassen sich leicht aus dem Zustand der Menschheit erklären. Die wahren Grundsätze der Moral sind zwar so alt als Menschen sind, weil sie in dem Wesen der Vernunft gegründet sind: aber sie waren noch nicht hervorgesucht, als Principe erkannt, und auf sichere Gründe gestellt worden. Die Menschen hatten durch Gesetzgeber, vermittelst der Re-

 ligion

3) Ebendas. S. 219.

4) Ebendas. S. 217.

ligion an ein gesellschaftliches feineres Leben gewöhnt worden. Außer den religiösen Anstalten und Gesellschaften, welche hauptsächlich eine nähere Vereinigung bewirkten, waren vorzüglich die Drohungen vom Zorne und Strafen der Götter, nebst den Versprechungen ihrer Belohnungen, sowohl in diesem als in dem folgenden Leben, die Werkzeuge, wodurch die Bande der bürgerlichen Gesellschaft erhalten wurden. Aus Furcht vor den Göttern, unterließen sie doch zum wenigsten Verbrechen und grobe Vergehungen, wenn auch gleich ihre Gesinnung nicht moralisch war. Wahrscheinlich legten sie nicht alle Wildheit mit einemmahle ab, sondern Ueberreste davon dauerten noch lange fort 1). Aber doch gewöhnte sie, theils der religiöse Zwang, theils die Bekanntschaft mit den Vortheilen einer ruhigen Verbindung, an eine sanftere und ruhigere Gemüthsstimmung. Doch war unter ihnen selbst noch zu wenig Kultur, zu wenig Ausbildung der Vernunft, als daß sie die Regeln des Verhaltens hätten eher erfinden und beobachten sollen. Daher waren eben Gesetze nothwendig. Außer denjenigen, welche

1) So dauerten z. B. Mordthaten, aus Rachsucht, oder dem Geist der Unabhängigkeit, fast in allen Staaten längere Zeit fort. In den Mysterien waren sie daher ausdrücklich verboten, und mit Bedrohungen eines ähnlichen Schicksaals in der Seelenwanderung nachdrücklich beleget worden.

welche den Staat und die Regierung betrafen, waren und mußten auch sittliche unter den ältesten Gesetzen sein. Sie betrafen alle nur äußere Handlungen oder Unterlassungen, so wie die Umstände, die jedesmahl herrschenden Leidenschaften es erforderten, oder die Klugheit des Gesetzgebers es für nöthig hielt.

Sie waren alle auf Religion gebaut, theils durch die Drohungen der göttlichen Strafen, und Versicherung ihres Wohlgefallens, theils durch das Vorgeben der Gesetzgeber, daß sie ihre Gesetze auf göttlichen Befehl bekannt gemacht, oder sie gar durch göttliche Belehrung erhalten hätten. So enthielt also allezeit das Gesetzbuch einer Nation, nebst den politischen Gesetzen, auch moralische Regeln, aber ohne Beweiß und Erklärung ihrer Gründe, blos auf Autorität einer Religion, welche wiederum zuletzt nur auf Autorität der Tradition sich gründete.

So lange die Menschen zufrieden waren mit den Vortheilen der Ruhe und Einigkeit, und sie die Annehmlichkeiten der Gesellschaft lieb gewonnen hatten; so lange ihr Leben einfach und frugal war, und sie noch keinen Luxus kannten, weil die wenigen und geringen Bedürfnisse in genauem Verhältniß mit den Mitteln, sie zu befriedigen, waren: so lange gieng alles gut, und die Gesetze, Anordnungen und Anstalten waren kräftig genug, um die gute

Ordnung zu erhalten. Als aber der Zustand der Nation sich veränderte, Macht und Reichthum zunahm, welche eine Menge von neuen Bedürfnissen einführten; als Künste erfunden wurden, und andere Beschäftigungen und Erwerbungsarten aufkamen, welche den Erweiterungstrieb rege machten, und einen neuen, ganz ungewohnten Wirkungskreiß eröfneten; kurz, als sich alles um den Menschen her veränderte, und ihm gleichsam eine neue Welt schuf, wo unzählige Triebwerke, von Aussen und von Innen, seine rastloße Thätigkeit reitzten: alsdann überwältigte alles, wie ein Strom, die alte Ordnung, die Schranken wurden gewaltsam weggestoßen, und die Bande zerrissen. Hier zeigte es sich, daß jene Gesetze und Anordnungen nur für jene Zeiten gemacht waren, nur auf jene Zeiten Einfluß hatten, wo die Menschen gutmüthig genug waren, die Sanktion der Autorität stehen zu lassen, wo sie weder durch Reize von Aussen, noch durch Triebe von Innen bestürmet wurden. Nothwendig mußten nun auch die wenigen Spuren von moralischen Gesetzen verschwinden, vorzüglich aus einem gedoppelten Grunde. Die sonst geglaubte Göttlichkeit der Gesetze fiel, und die Strafen der Götter verlohren ihre Kraft. Religion war überhaupt nicht mehr das, was sie sonst gewesen war. Von einem Theil der Nation wurde sie verlacht und verspottet, wegen der abentheuerlichen Fabeln.

Bei

Bei dem andern, und vielleicht größern Theile, war sie nicht weniger ohnmächtig, wegen des Zusatzes, den sie von Zeit zu Zeit erhalten hatte, daß die Götter bestechlich seien, und sich durch Gaben besänftigen ließen, auch bei Schandthaten ein Auge zuzudrücken. Hierdurch war derjenige Theil der Religion, welcher den größten Einfluß gehabt hatte, nehmlich, von Strafen, auch entkräftet. Der andere Theil, welcher aus Götterfabeln bestand, reizte grade dazu an, was der andere verbot. Davon haben wir oben weitläufiger gehandelt.

Die moralischen Regeln, welche also bisher als Vorschriften eines göttlichen Willens gegolten hatten, verlohren nun diese Stütze, und weil sie die einzige gewesen war, so hieß es nun, alle Moral, alle Sittlichkeit rührt nur von der Willkühr der Gesetzgeber ab.

Der andere Grund lag darinn; Menschen, welche durch Talente, Kräfte und Gewalt andern überlegen waren, empfanden, daß sie durch bürgerliche Gesetze zu sehr eingeschränkt würden, weil sie der vollen Befriedigung ihrer Sinnlichkeit, ihres Ehrgeitzes, und ihrer Habsucht, Hindernisse in den Weg legten; Sie fanden in der bürgerlichen Gesellschaft die Vortheile nicht, welche Menschen mit ruhigern und gemäßigtern Begierden nothwendig in derselben genießen mußten. Hieraus entstand die Meinung, daß die Moral eine Erfindung der Gesetzge-

setzgeber, nur zum Vortheile der schwächern Menschen, und, daß das Recht des Stärkern, Recht der Natur, und die Norm der Handlungen sei.

So kamen sie ganz natürlich auf die Gedanken, daß Sittlichkeit, daß Gerechtigkeit nur eine Anordnung der bürgerlichen Gesellschaft sei, daß wehrlose Menschen sich zu ihrer Sicherheit gegen die edelern Natursöhne vereiniget, und diesen Gesetze vorgeschrieben hätten, welche nur einen einseitigen Nutzen bezielen. Sie warfen also eigenmächtig diese einschränkenden Anordnungen nieder, und wünschten den Stand der Natur wieder herzustellen, wo jeder das ist, was er sein kann, nur seiner Willkühr folget, nur seinen Eigennutz beabsichtiget, nur seine Kräfte zu Rathe ziehet. Religion war verschwunden, und die Achtung gegen die Menschheit noch ein Unding, und damit war Sittlichkeit nur ein Hirngespinst. — Die moralischen Principe waren also in ihrer Reinigkeit, nach ihren wahren Gründen, noch nicht untersucht, noch nicht aus der Summe der übrigen menschlichen Kenntnisse hervorgezogen, noch nicht bewiesen und befestiget worden, daß sie Achtung und Befolgung verdienen konnten. Daher kamen alsdann die widerstreitenden Meinungen, und die falschen Grundsätze

§. 23.

§. 23.

Großen Antheil an dieser Verwirrung moralischer Begriffe hatten die Dichter, Redner und Sophisten. Die ältesten Dichter hatten sich freilich in vielen Rücksichten um das Menschengeschlecht verdient gemacht, und konnten daher einen Theil der Achtung und des Ansehens, welches sie in der Folge erhielten, mit Rechte fodern. Die erste Bildung der Nationen zu menschlichern Sitten, die erste Erweckung der religiösen Empfindungen, die erste Sammlung und Entwickelung der gelehrten Kenntnisse, gieng von ihren Gesängen aus, und verbreitete sich über die Nationen. Da sie Gegenstände der Religion besangen, die Thaten der Helden verewigten, und allenthalben nützliche Wahrheiten, und einzelne gute moralische Gedanken einstreueten; da ihre Gedichte, als Werke der Begeisterung und des Genies, allgemein bewundert wurden: so bekamen sie dadurch den großen Einfluß auf die Bildung der Nationen, sie wurden die allgemeinen Erzieher von Griechenland, und ihre Werke erhielten öffentliches Ansehen, und den Rang öffentlicher Erziehungs- und Religionsbücher. Ausser den Stiftern oder Erneuerern der Mysterien, dem Orpheus, Musäus und andern, welche in Athen natürlicherweise in der größten Achtung standen, war das Ansehen Homers in Griechenland am ausgebreitetsten und glänzendsten.

sten. Er fand noch in denen Zeiten, da Sokrates und Plato lebten, die meisten Bewunderer seiner Weisheit, welche ihn als das Orakel alles Wissenswerthen, als den Erzieher von Griechenland rühmten, und wünschten, daß man nach seinen Regeln sein ganzes Leben einrichten möchte 1).

Er und andere Dichter wurden damahls für vollkommene Philosophen, vollendete Weisen und Universalgelehrten gehalten; sie sollten den ganzen Umfang der Wissenschaften durchmessen, den ganzen Kreiß menschlicher Kenntnisse durchlaufen, alle Künste bearbeitet haben 2). Diese übertriebene Bewunderung war in jenen Zeiten, da die Dichter fast die einzigen Gelehrten, und ausser ihren Werken, wenige Schriften in Prosa bekannt waren, weniger auffallend, als daß man in spätern Zeiten von diesem Vorurtheil sich noch nicht los machen konnte 3). Das war nun auch die Ursache, daß sie der Sittlichkeit nachtheilig waren, und die Gründung der Moral als Wissenschaft auf sichere Gründe eine Zeitlang verhinderten. Man glaubte nehmlich, daß sie nebst andern Wissenschaften, auch die Moral nicht

1) de republic. II. 6ter B. S. 247. und lib. X. 7ter B. S. 307.

2) de republic. X. 7ter B. S. 290.

3) Seneca. Ep. 88.

nicht allein durchdacht, sondern auch in ihren Schriften vorgetragen, und die besten Maximen und Grundsätze gelehrt hätten, wie aus der vorhin angeführten Stelle des Plato erhellet. Die Dichter hatten aber ganz natürlich selbst noch keine festen und gereinigten Grundsätze der Moral. Daher fanden nicht allein die Vertheidiger der bessern Meinungen Gelegenheit, sich auf ihre Auctoritäten zu berufen, sondern auch die Vertheidiger der verderblichen Maximen, eben so gut ihre Gewährsmänner an ihnen. Auch selbst das Berufen auf ihr Ansehen, auf ihre Auctorität, leitete von der wahren Quelle ab, woraus allein die Moral ihre Gewißheit erlangen konnte.

Die Dichter schilderten die Menschen, wie sie waren, nicht wie sie sein sollten. Man traf bei ihnen eine Menge von Charakteren an, welche alle nach dem Leben dargestellt waren. Daher konnte die Lektüre derselben für diejenigen von großem Nutzen sein, welche schon moralisch gebildet waren, und Festigkeit in ihren Grundsätzen erlanget hatten. Diejenigen hingegen, welche noch von einer Maxime zur andern schwankten, die noch von dem Wirbel heftiger Begierden herumgetrieben wurden, fanden in den Dichtern genug Stof, der ihren Begierden Nahrung gab, und Festigkeit eines moralischen Charakters aufhielt. Deswegen war es ein Unglück, daß ihre Gedichte dazu ge-

braucht würden, um jungen Leuten die erste moralische Bildung zu geben 4). So berufte sich Kallicles auf den Pindar, wenn er das Recht des Stärkern, als Richtschnur des Betragens gegen andere, vertheidigte 5). Vergnügen der Sinnlichkeit schilderten sie als das höchste Gut; den Tisch voll Speisen haben, und einen Becher nach dem andern ausleeren, nennten sie Glückseligkeit 6). Sie schilderten diese lasterhafte Leute als höchst glücklich, und rechtschaffene als unglücklich, und leiteten daher den Schluß, daß Ungerechtigkeit im Verborgenen gethan vortheilhaft sei, und der Gerechte andern nütze, sich selbst aber am meisten schade 7).

Vorzüglich aber beförderten die Dichter den Verfall und Ausartung der Religion, theils durch ihre Erdichtungen von Göttern, wodurch alle Ehrfurcht gegen sie hinfiel 8), theils durch die falsche Vorstellung, daß die Götter durch Opfer und Gaben bestochen werden können 9) am meisten aber durch die Beispiele von

4) Gorgias. 4ter B. S. 120.

5) Ebendas. S. 81. 82.

6) de republic. III. 6ter B. S. 264.

7) Ebendas. S. 370.

8) de republic. II. 6ter B. S. 249. — 255. III. S. 265. — 269.

9) Ebendas. S. 221. und 223.

unmoralischen, theils auch gar abscheulichen Handlungen der Götter, welche sie in einer so reizenden Sprache erzählten 10).

Sie verführten dadurch nicht nur zu ähnlichen bösen Handlungen, sondern machten auch die Religion selbst lächerlich und verächtlich, und stürzten dadurch die noch einzige Stütze der Moralität. Zwar waren die Dichter, wenn man auf ihr Zeitalter Rücksicht nimmt, theils unschuldig an den bösen Folgen, theils zu entschuldigen. Bessere Begriffe von den Göttern und von Moral kannte man nicht. Viele Dichtungen waren allegorische Vorstellungen von physischen Begebenheiten. Nothwendig aber erfolgte der Verfall der Religion und Sittenlehre, weil die folgenden Generationen alles das von Göttern verstanden, und die Dichter als Religionslehrer und Erzieher des Menschengeschlechts ansahen. Dieses Amt musten sie niederlegen, wenn es besser in der Welt werden sollte; daher war eine scharfe Kritik ihrer Gedichte nöthig, daher musten die Vorstellungen von dem Zwecken, Werthe und Gebrauche der Dichtkunst mehr berichtiget werden.

§. 24.

Die Redner trugen das ihrige auch zur Ausbreitung verderblicher Grundsätze bei. Da

K 2 sie

10) Ebendas. S. 248. und 249.

sie vor großen und kleinen Versammlungen redeten, wo ihre Absicht war, nur zu gefallen oder zu überreden, da sie selbst keine bessern moralischen Begriffe hatten, oder sie in Kollisionsfällen den politischen Absichten aufopferten, so kann man gar nicht erwarten, daß sie moralische Kenntnisse, entweder vermehrt oder berichtiget haben sollten. Vielmehr ist aus allen Umständen klar, daß sie das Volk bei seinen richtigen oder unrichtigen Vorstellungen ließen, und sie nur zu ihren Absichten zu leiten suchten, und dadurch noch mehr verdarben. Ihre Kunst war Schmeichelei 1) und ihre Kenntnisse, Volksweisheit, wodurch sie ein sinnliches Volk bezaubern konnten 2). Plato beschuldiget sie daher eben so sehr als die Dichter, daß sie falsche Grundsätze in Religion und Moral befördert haben 3). Es ist merkwürdig, daß er in dieser Stelle nicht allein Dichter und Redner, sondern auch sogar Wahrsager und Priester in eine Klasse setzt. Wenn man aber auf die damahlige

1) κολακεια. Gorgias. 4ter B. S. 37.

2) Ebendas. S. 121.

3) de legib. X. 9ter B. S. 67. νυν μεν γαρ ταυτα ακουοντες τε και τοιαυθ' ἑτερα των λεγομενων αριστων ειναι ποιητων τε και ῥητορων και μαντεων και ιερεων και αλλων πολλακις μυριων, ουκ επι το μη δραν τα αδικα τρεπομεθα οἱ πλειστοι, δρασαντες δ' εξακεισθαι πειρωμεθα.

mahlige Beschaffenheit der Religion Rücksicht nimmt, so wird man sich nicht mehr darüber wundern.

§. 25.

Eben so verderblich waren die Grundsätze, welche die Sophisten verbreiten halfen; sie wurden noch gefährlicher durch den Schein von Gründlichkeit, welchen sie ihnen zu geben wußten. Denn ausser der Beredsamkeit, in welcher sie, nach Beschaffenheit der damaligen Zeiten, Meister waren, verstanden sie auch die hochgeachtete Kunst gesunden Menschenverstand, durch künstlich verdrehete Schlüsse und Folgerungen, und scheinbar wichtige Gründe für und gegen eine Sache, zu verwirren. Durch Spitzfindigkeiten und Gaukeleien einer elenden Sophistik erschlichen sie sich das größte Ansehen von Einsicht und Wissenschaft. Eine große Summe von erworbenen Kenntnissen und Geschicklichkeiten, konnten ihnen nicht einmahl ihre Gegner absprechen 1), allein sie machten einen schlechten und eigennützigen Gebrauch davon, und durch die Triebfedern, von welchen sie regieret wurden, bekamen alle ihre Kenntnisse eine solche Form und Richtung, daß sie den Weg

 zur

1) Timaeus. 9ter Band, S. 285. τοδε των σοφιςων γενος αυ, πολλων μεν λογων και καλων μαλα εμπειρον ἡγημαι. Gorgias. 4ter Band, S. 157.

zur Wissenschaft nicht einschlagen konnten. Nicht das Interesse der Wissenschaften, oder das Bestreben Kenntnisse in wissenschaftliche Formen zu bringen, auch nicht der Wunsch, andern Menschen nützlich zu sein, war es, woran sie dachten, sondern ihr eignes Interesse. Sie wollten als die Besitzer und Stammhalter aller Gelehrsamkeit glänzen, und unermeßliche Reichthümer zusammen bringen 2). Sie lehrten daher nur Scheinwissenschaft, oder solche Kenntnisse, womit sie prahlen konnten, oder die theuer bezahlet wurden, und aus dieser Ursache studierten sie die Neigungen und Lieblingsmeinungen des großen Volkes, brachten diese etwa in ein System, und das war nun, was sie Weisheit oder Philosophie nannten 3). Aus diesen Umständen läßt es sichs leicht begreifen, daß sie jene verderblichen Grundsätze, die Verderber der Moral, nicht nur annahmen, sondern auch noch künstlicher und scheinbarer ausschmückten, und in dieser neuen Gestalt immer weiter ausbreiteten. Daß dieses geschehen sei, kann man schon daraus schließen, daß Plato alle jene Sätze

2) Sophista. 2ter B. S. 213.

3) de republ. VI. 7ter B. S. 87. ἑκαστον των μισθαρνουντων ἰδιωτων, οὓς δη οὗτοι σοφιστας καλουσι, και αντιτεχνους ἡγουνται, μη αλλα παιδευειν η ταυτα τα των πολλων δογματα, ἃ δοξαζουσιν, ὅταν αθροισθωσι, και σοφιαν ταυτην καλειν. Sophista. 2ter Band, S. 234.

Sätze in dem Gorgias, in der Republik und in andern Schriften, von Sophisten vortragen läßt. Durch die große Meinung von ihrer Wissenschaft, hatten sie es dahin gebracht, daß sie eine Zeitlang allgemein die Lehrer der Jugend wurden. Ein Hauptcharakter von ihnen, war, daß sie reichen und vornehmen Jünglingen nachstellten 4). Ungeachtet ihrer eitlen und prahlerischen Versprechungen, Tugend zu lehren, und Schätze von Weisheit mitzutheilen, lernten die Jünglinge doch nichts von dem einen oder andern, sondern nur die Spielwerke ihrer elenden Sophistik, und allenfals die Kunst, selbst solche zu machen, nebst andern Grillen, welche nur Kopf und Herz verdarben, und meistens vom praktischen Leben abführten 5). Und gerade das Verderblichste ihres Vortrags, Sophistik, war dasjenige, was die

4) Sophista. 2ter Band, S. 21. σοφιστικη θηρα νεων πλουσιων και ενδοξων.

5) Isocrates orat. contra Sophist. S. 441. επειδαν ουν των ιδιωτων τινες απαντα ταυτα συλλογισαμενοι, κατιδωσι τους την σοφιαν διδασκοντας, και την ευδαιμονιαν παραδιδοντας, αυτους δε πολλων δεομενους, και τους μαθητας μικρον πραττομενους, και τας εναντιωσεις επι μεν των λογιδιων τηρουντας, επι δε των εργων μη καθορωντας — εικοτως οιμαι καταφρονουσι, και νομιζουσιν αδολεσχιαν και μικρολογιαν, αλλ᾽ ου της ψυχης επιμελειαν ειναι τας διατριβας τας τοιαυτας.

jungen Leute am meisten bezauberte, und an sie fesselte. Sie machten sich ein Vergnügen und Zeitvertreib daraus, daß sie eine und die nehmliche Sache, bald bestreiten, bald vertheidigen, und dadurch alle diejenigen, die mit ihnen redeten, verwirren und beschämen konnten. Da es aber nicht fehlen konnte, daß sie nicht oft andern in die Hände geriethen, welche die Sache noch meisterlicher anzugreifen wußten, so wurden sie selbst ein Spiel ihrer Sophistik, daß sie ganz und gar nichts glaubten, oder bald so bald anders, ohne Festigkeit und Beständigkeit und ohne Regeln glaubten 6).

§. 26.

Noch ist uns eine kurze Darstellung des Zustandes der Philosophie in jenen Zeiten bis auf den Sokrates übrig. Wenn man unter Philosophie ein System von Vernunftwahrheiten aus Principien verstehet, und nicht blos eine

6) de republ. VII. 7ter Band, S. 177. οιμαι γαρ σε ὀ λεληθεναι, ὁτι οἱ μειρακισκοι, ὁταν το πρωτον λογων γευωνται, ὡς παιδια αὐτοις καταχρωνται. ἀει εις ἀντιλογιαν χρωμενοι και μιμουμενοι τους ἐξελεγχοντας, αὐτοι ἀλλους ἐλεγχουσι, χαιροντες ὡσπερ σκυλακια, τω ἑλκειν τε και σπαραττειν τω λογω τους πλησιον ἀει — ουκουν ὁταν δη πολλους μεν αὐτοι ἐξελεγξωσιν, ὑπο πολλων δε ἐξελεγχθωσι, σφοδρα και ταχυ ἐμπιπτουσιν εις το μηδεν ἡγεισθαι ὡνπερ προτερον.

eine Sammlung und Aggregat von einzeln Kenntnissen ohne Einheit, so gab es wohl noch gar keine Philosophie im eigentlichen Griechenlande. Ich sage mit Fleiß, im eigentlichen Griechenlande, weil ich sonst befürchten müßte, daß man mir die Pythagoräische Philosophie, als einen Einwurf, in Erinnerung brächte. Pythagoras war freilich ein großer Mann in verschiedenen Rücksichten, das ist nicht zu läugnen, und seine Philosophie mag wohl das erste ordentliche System gewesen sein. Es ist nur Schade, daß wir ihn nicht recht kennen, und nicht richtig genug beurtheilen können, weil wir zu viel und zu wenig Nachrichten, die bald einander widersprechen, bald offenbar übertrieben sind, von seinem Leben und seiner Philosophie haben. Unterdessen mögen seine Verdienste so groß oder so klein gewesen sein, als sie wollen, so haben sie doch wenigern Einfluß auf das eigentliche, als Großgriechenland, gehabt, und sein philosophisches System war in sehr wenigen Köpfen niedergelegt, und daher den meisten unbekannt. Wir können daher die Pythagoräische Philosophie hier übergehen, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, weil wir es mit dem eigentlichen Griechenlande und vorzüglich Athen zu thun haben. Daß hier also eigentlich Philosophie noch nicht da war, erhellet aus folgenden Punkten. Es fehlte erstlich noch an den allgemeinen Grundsätzen des Denkens. Das Vorstellungsvermögen war noch

 nicht

nicht untersucht, noch nicht ausgemessen, die verschiedenen Vermögen des Verstandes waren noch nicht abgesondert, und ihre Regeln noch nicht aufgesucht worden, um daraus die Regeln des Wahren und Wahrscheinlichen, zum allgemeinen Gebrauch in Wissenschaften zu finden. Daher waren auch alle Versuche des Philosophierens, selbst in den Materien, welche von jeher die Köpfe am meisten beschäftiget hatten, nichts als ein Sammlen von Sätzen, ein Herumtappen in der Finsterniß, um Licht zu erblicken, ohne Ordnung und Zusammenhang, ohne deutlich erkannte Vernunftgesetze 1).

Zweitens. Die Grundsätze einer jeden einzelnen Wissenschaft waren noch nicht entwickelt. Der Zweck, der Gegenstand und die Gränzen derselben, noch gleichsam in Dunkelheit gehüllet; Die Art des Stoffes und die Quellen desselben, die Art den Stoff zu bearbeiten, zu ordnen, und an einander zu reihen, konnten nicht bekannt sein, weil sie oft das

letzte

1) Aristotel. Metaphys. I. 4. [illegible] λεγομεν [illegible] ἡψαντο — ἀμυδρως μεντοι και ουδεν σαφως, ἀλλ' οιον εν ταις μαχαις οι αγυμναστοι ποιουσι· και γαρ εκεινοι περιφερομενοι [illegible] πολλακις καλας πληγας [illegible] επιστημης [illegible]

letzte sind, was in einer Wissenschaft erfunden wird.

Drittens. Selbst der Stoff, der in wissenschaftliche Form sollte gebracht werden, war noch viel zu dürftig, viel zu unvollständig gesammlet, als daß daraus ein System hätte entstehen können. Der philosophische Geist entdeckt zwar bald die Lücken, auch in einem Aggregat von Dichtungen oder Sagen, und sucht sie auszufüllen. Allein, bis dahin hatte er noch immer am meisten geschlummert. Dichtungskraft und Phantasie waren desto geschäftiger gewesen. Eigentlich, war die ganze Summe von philosophischen Kenntnissen, nur noch ein Chaos, nichts unterschieden und abgesondert, oder in Fächer eingetheilt. Nur nach und nach, so wie einer aus besonderer Neigung nach gewissen Gegenständen, einen Theil des Erkenntbaren oder Denkbaren mehr beachtete, und mit neuen vermehrte, bekam dieser Theil eine zu unförmliche Gestalt für das Ganze, und riß sich etwas los, bis endlich jene großen Männer erschienen, und diese Schöpfung der Systeme vollendeten. Endlich war auch der Stoff, den die Philosophie zu bearbeiten fand, nicht gar zu glücklich und dankbar. Größtentheils waren es Sagen, Ueberlieferungen, Dichtungen, aus Dichtern und der Volksreligion, genommen. Diese Materialien waren einmahl da, und man konnte nicht daran denken, sie ganz zu übergehen,

nicht

oder gar zu vergessen. Für das erste, war es genug, sie nur in einigen Zusammenhang und Ordnung zu bringen, Widersprüche zu heben, und alles so gut zu erklären, als nur möglich war. Damit blieb Philosophie lange Zeit in Verbindung mit der Volksreligion, welches den Fortgang zum eigenen wissenschaftlichen Bestehen hinderte. Das war auch die Ursache, daß die Philosophie, bis auf den Aristoteles, voll von Fabeln, Mythen und Materialien aus der Volksreligion war, bevor sie durch Sokrates und Plato so viel gewonnen hatte, daß sie für sich bestehen konnte.

Von der Philosophie selbst, hatte man noch immer keinen bestimmten und genau abgemessenen Begriff. Bald glaubte man, Philosophie sei nichts als der Inbegriff von allen Künsten und Wissenschaften, oder die Begierde alles zu wissen, was nur interessant oder wissenswerth schien oder scheinen konnte, ohne auf gewisse Grundsätze und Principe zu dringen 2). Das Feld war dabei zu weitläufig, und kein bestimmter Zweck leitete die Untersuchungen auf einen Punkt hin. Dieser Begriff, der sehr gemein war, wie man schon aus dem unbestimmten Gebrauch des Worts siehet 3), wurde etwas

2) Amator. 2ter B. S. 32.

3) Isokrates z. B. nennt in dem Panegyricus die Rhetorik, und Euripides die Dichtkunst, Philosophie.

etwas durch eine Einschränkung, welche man hinzusetzte, verbessert, ohne, daß er völlig berichtiget würde. Man sagte nehmlich, die Philosophie habe den Zweck, alles das, was Gelehrte und Künstler nur mechanisch verrichteten, unter gewisse Regeln zu bringen 4). Nach diesem Begriffe würde Philosophie ohngefähr das sein, was Theorie einer Kunst gegen die Anwendung derselben ist. Die Zurückführung auf Regeln und auf das Allgemeine, war ein guter Gedanke, aber doch blieb bei dem Begriff immer ein Fehler stehen, daß der Gegenstand der Philosophie nicht genauer angegeben wurde.

Ich will damit nicht läugnen, daß vor Sokrates und Plato nicht schon verschiedene philosophische Köpfe aufgetreten sind, und der philosophische Geist schon manche merkwürdige Proben seines Daseins gegeben habe, z. B. in der Eleatischen und Pythagoräischen Schule. Wie überraschend ist es nicht, daß sich der menschliche Verstand so früh zu ganz reinen Begriffen empor schwingen, die Sinnenwelt verlassen, und aus einer Idee ein ganzes System aufbauen konnte, wie wir in der Eleatischen Schule zu unserm Erstaunen antreffen. Allein [illegible] diese [illegible] Philosophie. Eben so unbestimmt war der Gebrauch des Wortes Sophist.

4) Amatores [illegible] 36.

diese und andere philosophische Schulen giengen von einem besondern Princip aus, und zielten auf einen Zweck ab, der nicht unmittelbar mit den wesentlichen Zwecken der Menschheit zusammentraf. Nothwendig waren auch diese Beschäftigungen des Verstandes, als Vorarbeiten und Vorübungen; sie hatten aber noch sehr wenig Bezug auf die äusserst wichtigen Fragen: Was soll ich thun? was muß ich glauben? deren gründliche Auflösung, zumahl für die damahligen Zeiten, so äuserst wichtig seyn mußte. Ich glaube daher, daß ich demohngeachtet nicht ohne Grund behauptet habe, daß eigentliche Philosophie noch nicht vor den Zeiten des Sokrates und Plato vorhanden war; ich glaube dieses behaupten zu können, ohne den Verdiensten der vorhergehenden Denker zu nahe zu treten.

§. 27.

Der erste Theil der Philosophie, welcher von dem Ganzen abgesondert, und etwas bearbeitet wurde, war Physiologie oder Physik. Diese gieng von den Untersuchungen aus, welche die allerschwersten und dunkelsten in der ganzen Philosophie waren, und immer bleiben werden, weil sie ausser dem Erkenntnißkreise liegen, nähmlich von den Grundursachen und der Entstehung der Welt. Die Frage, woher das alles, was wir durch die Sinne wahrnehmen, wie es entstanden, wodurch es so gebildet

det worden, und woraus es bestehe, beschäftigte die ersten denkenden Köpfe. Offenbar kam sie aber zu früh, als daß sie hätte richtig eingesehen, und genau untersucht werden können. Denn man kannte die Natur, so weit sie sich erkennen läßt, noch gar wenig, und verstand nicht einmahl die Mittel, sie kennen zu lernen, und doch wagte man sich an die Erklärung, woher Natur entstanden sei. Heraus flossen nun die mancherlei Meinungen, Erklärungen, oder vielmehr wunderbahren Gedanken, über diesen Gegenstand, welche eine Zeitlang fast ganz allein die Stelle der philosophischen Systeme einnahmen. Ihre Meinungen gründeten sich immer auf alte Sagen, Traditionen und Theogonien. Sie veränderten einiges, entwickelten manches mehr, und setzten es so zusammen, daß sie doch einigermaßen den Grund von dem, was sie suchten, angeben konnten. Immer waren es aber doch nur angenommene Hypothesen, über den ursprünglichen Zustand der Welt, die jeder bald mehr bald weniger scharfsinnig erdachte. Das war auch die Ursache, daß immer eine Hypothese der andern entgegengesetzt war, und lauter Uneinigkeit unter den Vertheidigern derselben herrschte.

Eigentliche Physik wurde bei diesen Streitigkeiten, entweder vergessen, oder eben so willkührlich bearbeitet. Den ersten Regungen der Neugierde war es genug, nur etwas vor

sich

sich zu sehen, woraus Begebenheiten der physischen Welt erkläret werden konnten. Zum Anfange war eine Hypothese so gut, als eine auf Beobachtung sich gründende Erklärung. Und war einmahl eine erfunden, so untersuchte, bezweifelte, bestritt man sie lieber, oder gab eine neue an, als daß man sich an die Natur selbst gehalten hätte. Daher kam dieser Theil auch nie bei den Griechen zu einiger Gründlichkeit, ausser in einer einzigen Schule.

Mit den Kosmologien war auch meistentheils Theologie verknüpft. Das kam daher, weil die ersten Kosmologien Theogonien waren; weil die ganze Summe der Kenntnisse noch nicht genug abgesondert und geschieden war, und weil diese Untersuchungen immer von Traditionen, welche einen Theil der Religion ausmachten, ausgiengen. In diesem Theil der Philosophie, kam man bis auf Sokrates auch gar nicht weit. Der Begriff einer Gottheit, als denkendes Wesen, war nur etwas ausgebildet, über die Vorsehung wenig nachgedacht, und das Verhältniß der Theologie zur Moral, noch gar nicht untersucht worden. Einige Versuche waren zwar gemacht worden, die Begriffe der Volksreligion zu reinigen und zu bessern, aber ein weit grösseres Feld lag noch zur Bearbeitung da. Die Ursachen, welche das Aufnehmen dieser Wissenschaft verhinderten, waren sehr verschieden. Theils, daß der

größte Theil der Denker mit ganz andern Dingen sich beschäftigte, theils, daß sie mit der magern Volksreligion von Jugend auf bekannt waren, welches den Forschungsgeist zurückhielt. Es kostete auch zu viele Ueberwindung, die von der Kindheit an eingesogenen Meinungen fahren zu lassen. Man konnte sich in solche Untersuchungen nicht einlassen, ohne Verfolgungen von der herrschenden Religion, welche auf ihr Ansehen sehr eifersüchtig war, befürchten zu müssen. Die Hauptsache war aber wohl, daß das Denkungsvermögen noch so wenig war untersucht worden. Denn auch in der Psychologie gieng man den verkehrten Weg, daß man lieber das Subjekt der Seele, ob es Feuer oder Luft, oder was es sonst sei, zu ergründen suchte, als die Wirkungen und Gesetze derselben wahrnehmen wollte.

§. 38.

Die Denkwissenschaft erfuhr die nämlichen Schicksale. Lange zuvor hatte man schon gedacht und geschlossen, als man darauf verfiel, die Gesetze und Regeln des Denkens zu untersuchen. Eine ungeheure Menge von Meinungen, Grillen, Erdichtungen, Hypothesen, auf mancherlei Art verbunden und zusammengesetzt, hatte den menschlichen Geist in mancherlei Irrgänge geführet, bis er anfieng, über sich selbst nachzudenken, sich selbst zu studieren, um alsdann auch andere Dinge zu erkennen. In der

 Periode

Periode bis zum Sokrates war dieses fast noch gar nicht geschehen. Die Sophisten musten erstlich die Verwirrung auf das Höchste treiben, ehe der Verstand an Gegenmittel denken konnte. Diese Männer erwarben sich also zufälliger Weise das Verdienst, daß sie zu den ersten Versuchen einer Logik Anlaß gaben. Es ist wohl nicht zu läugnen, daß die Sophisten auf manchen Satz der Logik sollten gekommen seyn. Aber durch den Gebrauch, den sie von ihnen machten, verdarben sie alles, weil sie nicht ehrlich nach Wahrheit strebten, sondern nur mit ihrem Scheinwissen glänzen wollten. Dazu brauchten sie Trugschlüsse, Zweideutigkeiten, und Spitzfindigkeiten in Fragen und Antworten, kurz eine vernünftelnde Dialektik, nicht Logik des Vernunftgebrauchs. Von jener Dialektik hatten sie nicht sowohl Regeln, als bloße Beispiele 1). Es waren immer einerlei Formeln, einerlei Fragen, welche sie ihre Schüler auswendig lernen ließen, wodurch sie jedermann in Verwirrung zu setzen suchten. Beispiele von dieser elenden Kunst, findet man in dem Euthydemus und andern Schriften des Plato häufig.

§. 9.

Hingegen die Kunst, Begriffe zu bilden, sie zu entwickeln, und zu erklären, Begriffe mit einander zu verbinden, und aus einander her-

1) Aristotel. de Sophisticis Elenchis. c. 34.

herzuleiten, und zwar nach Regeln des Verstandes, auf eine vernünftige Weise Untersuchungen einzuleiten, und durchzuführen, das war damahls eine fast unbekannte Sache a). Daher arteten auch fast alle gelehrte Untersuchungen und Unterredungen in lauter Wortklaubereien und Wortstreitigkeiten aus, wie man in vielen platonischen Dialogen bemerkt.

[illegible] Moralphilosophie war bei den vielen unnützen Grübeleien sehr vergessen worden. Einzelne gute Regeln, Sittensprüche, Maximen, waren wohl häufig gemacht, und vielleicht auch gesammelt worden, aber ein System, oder auch nur einige Begriffe auf Grundsätze zurückgebracht, konnten jetzt noch nicht vorhanden seyn. Die Begriffe und Gesetze liegen zwar schon in dem Vermögen der Vernunft vorbereitet, ehe sie aber völlig gebildet und an den Tag gezogen werden können, müssen erst mancherlei Vorfälle einen denkenden Kopf in Bewegung [illegible]

a) Aristotel. de Sophistic. Elenchis. c. 34. Ταυτης δε της πραγματειας το μεν ουκ ην, το δε ουκ ην προεξειργασμενον· αλλ' ουδεν παντελως [illegible] Hiedurch ist den Sokrates und Plato ist in dieser Behauptung mehr [illegible] aber Aristoteles den Ruhm diesen Männern [illegible], so hat er zu viel [illegible], müßte er denn nur auf das συλλογιζεσθαι oder auf die wissenschaftliche Form einschränken.

gung setzen. Diejenigen moralischen Wahrheiten, welche am unentbehrlichsten sind, und auch gemeinhin nach undeutlichem Gefühl erkannt werden, beruhen eine Zeitlang bei jeder Nation, die zur Kultur sich bildet, auf blosser Autorität der Religion, und diese auf Autorität der Tradition und dem Ansehen der Priester und Propheten, oder aber auf den Einschärfungen der Gesetzgebung. Bei den Griechen hatte dieser Zustand nach den persischen Kriegen aufgehöret, theils wegen einreissenden Luxus, theils durch die verderbliche sophistische Erziehung, vorzüglich aber durch das vermehrte Bestreben und Emporarbeiten der Vernunft. Das war der Zeitpunkt einer grossen Revolution im politischen System und im sittlichen Zustande. Man zweifelte, man bestritt, man verwarf moralische Grundsätze und die Verbindlichkeit zur Tugend, oder vertheidigte sie mit starken oder schwachen Gründen, je nachdem mehr oder weniger natürliche Gutmüthigkeit noch als ein Rest alter Einfalt übrig war 1). Dieses Reiben der Köpfe an einander, das Streben und Gegenstreben, brachte doch endlich den, für die

1) Plato hat im VIII. de legib. [illegible] B. S. 386. dieses zum Theil gezeigt, daß der Mangel einer gründlichen Sittenlehre, in den Zeiten der Verfeinrung nichts als Verwerfen alles sittlichen Unterschiedes, oder die Wahl einer blos empirischen Moral, welche nur Sinnlichkeit begünstiget, zur Folge hat.

die Menschheit so wichtigen und glücklichen Erfolg hervon, daß man anfieng, den Grund der menschlichen Pflichten zu untersuchen, die Vortheile der Tugend, und die Nachtheile des Lasters, besser und einleuchtender darzustellen, daß die Moral nebst der Religion für das Gebiet der Vernunft in Anspruch genommen, und der Herrschaft der Autoritäten entzogen, und dadurch der Gang zur Wissenschaft eingeleitet wurde. Die ersten Schritte und Versuche zu diesen Verbesserungen gehören in die folgende Periode, so wie der Zustand der höchsten Verwirrung in die Zeiten vor Sokrates, denn die Geschichte hat uns hier den Anfang einer bessern Moralphilosophie genau bestimmt und angegeben. Einige Reden der Sophisten, oder vielmehr leere Declamationen über Tugend gehören nicht hieher, weil sie der Moral als Wissenschaft gar wenig halfen.

Nicht anders können wir von der Staatswissenschaft urtheilen. Die Gründe der Gesetzgebung aus der Vernunft und den Zwecken der bürgerlichen Gesellschaft, die Grundsätze der Regierungskunst, waren noch nicht entwickelt und festgesetzt worden. Die Erziehungskunst war nicht weniger fast noch ganz unbearbeitet, ob es gleich nicht an Erziehern fehlte. Man war noch viel zu wenig mit den Seelenkräften und ihrer Ausbildung bekannt, als daß man viele Regeln, und auf die Zwecke

der Vernunft zu wenig aufmerksam gewesen, als daß man sichere Grundsätze hätte erfinden können.

§. 39.

Wenn auch in einem oder dem andern Theile der Philosophie einige Versuche waren gemacht worden, wenn auch theils mehr Materialien sich gesammlet, theils einige Begriffe philosophischer gebildet hatten, so fehlte es doch noch an Verbindung zu einem Ganzen, an Einheit zu einem System. Es war dazu eine große Idee erforderlich, welche den ganzen Umfang menschlichen Erkennens und Handelns umfaßte. Dazu schien dieses Zeitalter noch nicht empfänglich und vorbereitet zu sein. 1).

Aus allen diesen können wir den Schluß ziehen, daß Philosophie, systematische oder wissenschaftliche Philosophie, angemessen den Be-

1) Noch eine Ursache, warum dieses Zeitalter noch nicht zu philosophischen Untersuchungen gereift war, könnte man hieher rechnen, die Vernachläßigung der mathematischen Wissenschaften. Denn aus dem Plato kann man schließen, daß die Griechen noch keine sonderliche Neigung für dieselben geäussert hatten, und daß diese Wissenschaften, wie sie getrieben wurden, meistentheils nur in mechanischen Verrichtungen bestanden, de republic. VII. 7ter B. S. 143. 151. de legib. VII. 8ter B. S. 386. Dem scheint aber Xenophon zu widersprechen. Mem. S. IV. 7.

Bedürfnissen der Menschheit; noch ein Desiderat war, theils wegen Mangel an erfoderlichen Grundsätzen, theils wegen Armuth an Materialien oder Untauglichkeit derselben, endlich wegen Abgang eines allgemeinen Princips. Einzelne Materien waren philosophisch behandelt worden, aber noch nicht das Ganze. Dieses wartete auf eine neue Schöpfung durch die Kräfte vorzüglicher Genies, welche durch mächtige Triebfedern von innen und aussen in Bewegung mußten gesetzt werden, um Hand an diese Arbeit zu legen. Die Veranlassung von aussen war eben der verderbte Zustand der Nation, die Ausartung der Religion, die Unvollkommenheit der Weltweisheit, welche doch das einzige Werkzeug war, um diesen Uebeln zu steuern oder abzuhelfen; die Veranlassung von innen lag in der Stärke und Vorzüglichkeit der Geistesgaben der Reformatoren, wozu sich Unternehmungsgeist, und ein uneingeschränktes Wohlwollen für die Angelegenheiten der Menschheit gesellte. Alle diese Eigenschaften mußten nothwendig da sein, wenn dem so mannichfaltigem Uebel sollte abgeholfen werden.

Vorzüglich war Unternehmungsgeist und Stärke der Seele nöthig, weil die Sache an sich viele Schwierigkeiten hatte, welche durch manche äussere Umstände und Verhältnisse noch vermehrt wurden, theils wegen Verachtung der

 Philo-

Philosophie, theils wegen ihres Verhältnisses zur öffentlichen Religion.

Philosophie war bei vielen verachtet, weil man es für ein unnützes Studium hielt, welches vom gemeinen Leben abziehe, und zum Geschäftsmann ganz unbrauchbar mache. Philosophische Untersuchungen sahen viele für Grillen und Tändeleien an, welche in der Jugend wohl die Zeit vertreiben könnten, womit aber kein Mann von Werth sich die ganze Lebenszeit hindurch ernstlich beschäftigen dürfe 2). Dieser Tadel läßt sich einigermassen rechtfertigen, wenn man auf die gewöhnlichen Begriffe von Philosophie Rücksicht nimmt. Man zog den Begriff von den vielen kleinen Geistern ab, welche den Titel eines Philosophen für eine gute Beute, und das Geschäft derselben für eine sehr leichte Sache hielten. Viele schlechte Leute, welche weder Fähigkeiten noch den Willen hatten, eine für die bürgerliche Gesellschaft nützliche Lebensart zu ergreifen, nahmen von dem glänzenden Titel eines Philosophen Besitz, ohne die dazu gehörigen Eigenschaften, Talente und Vorerkenntnisse zu kennen, oder persönlich zu besitzen 3). Dadurch wurde Philosophie immer verächtlicher, und der Einfluß derselben auf

2) de republic. VI. [illegible] 4ten B. S. 82. 83.

3) de republic. VI. S. 92. und folgende.

auf eine künftige Verbesserung des Menschengeschlechts immer mehr erschweret. An diesen Urtheilen, über den Werth der Philosophie, hatte aber auch die republicanische Verfassung großen Antheil, weil in derselben Beredsamkeit und Kenntnisse des Vergnügens und ein geschäftiges Leben über alles geschätzt werden.

Das Verhältniß zur öffentlichen Religion verknüpfte mit dem eifrigen Bestreben, nützliche Wahrheiten zu untersuchen, mancherlei Gefahren und Besorgnisse. Die Sache war noch zu neu, zu ungewöhnlich und auffallend, als daß man nicht eine Revolution für Meinungen hätte befürchten sollen, welche das Alter und das Ansehen einmahl in Schutz genommen hatten. Die Volksreligion war eifersüchtig auf ihre Rechte, Priester und Wahrsager fanden ihre Rechnung dabei, daß der Volksglaube erhalten wurde. Zu ihrer eignen Sicherheit und Vertheidigung griffen sie also zu dem gewöhnlichen Mittel, Männer, deren Verstandeskräfte den übrigen zu sehr überlegen waren, durch die Beschuldigung der Gotteslängnung theils abzuschrecken, theils vom Halse zu schaffen.

Die falsche Politik lernte den Gebrauch dieses Bannstrahles von der Religion, und wendete ihn an, um unschuldiger Weise verhaßte Personen zu verfolgen. Eigentlich theologische Untersuchungen setzten Denker am meisten dieser Gefahr aus; es war aber etwas

 leichtes,

riches, daß andere Betrachtungen über Astronomie, Physik und dergleichen, den Vorwurf einer Gottesleugnung zu Wege bringen konnten 4). Aller dieser Schwierigkeiten ungeachtet, nahm mit Sokrates und Plato der Zeitpunkt einer verbesserten Philosophie, oder Reformation der Religion und der Sittenlehre ihren Anfang.

Zweiter Abschnitt

Ueber die Sokratische und Platonische Philosophie, und hauptsächlich über die wesentlichen Unterschiede derselben.

§. II.

Mit dem Zeitalter des Sokrates fängt sich eine neue wichtige Periode der Philosophie an. Hier verschwinden endlich die Nebel und Wolken, welche den Horizont umgaben; eine schöne Morgenröthe bricht an, und verspricht einen noch schönern Tag. Philosophie wird gebildet und vervollkommt, sie wächst an Umfange,

Dem-

4) Darüber verdient Plato nachgelesen zu werden. Apologia. Erster Band, S. 44. und 54. de legib. X. 9ter B. S. 77.

Deutlichkeit, Kraft und Stärke. Ihr Licht durchbricht Finsternisse, und wirft wohlthätige erquickende Strahlen auf dunkele und unbekannte Regionen; Religion wird von einem großen Theil ihrer Irrthümer gereiniget, in ihren rechtmäßigen Ansprüchen geschätzt und erhalten; Richtigere Begriffe und Kenntnisse über Rechte und Pflichten der Menschheit verbreitet, die Gründe der Gesetzgebung und Regierungskunst beleuchtet, eine vernünftigere Erziehungskunst gelehrt, alles nach Einsichten und Zwecken einer gebildeten Vernunft. In einem kleinen Zeitraum wurde zu dem allen Bahn gebrochen, wurden beträchtliche Fortschritte gemacht, — Vollendung kann man billiger Weise nicht erwarten, nicht verlangen — durch zwei Männer, welche noch itzt die Bewunderung und die Hochachtung der Welt verdienen. Ihr Karackter, ihre Talente, ihre edelen Untersuchungen zum Besten der Menschheit, und ihre Verdienste um dieselbe, sind zu bekannt, als daß ich länger bei denselben zu verweilen nöthig hätte. Unterdessen kommt hier ein Umstand in Betrachtung, welcher wegen seines Einflusses in die Geschichte der Philosophie überhaupt und insbesondere in unsere Abhandlung, von sehr großer Wichtigkeit ist, nehmlich die Unterscheidung und Absonderung des eignen Verdienstes, welches sich jeder von diesen Männern besonders um Philosophie erworben hat. Bis hieher hat man entweder gar

keine Rücksicht auf diesen Unterschied genommen, und mehr im Allgemeinen untersucht was Sokrates und Plato zusammen genommen gethan und gewirkt haben; oder man hat nach einem blos ohngefähren Ueberschlag den Antheil beider bestimmt.

Gewöhnlich hat man sich mehr darauf eingeschränkt, das Verhältniß der beiden Hauptschriftsteller in der Sokratischen Philosophie, des Xenophon und Plato in Ansehung der Treue und Zuverläßigkeit zu bestimmen, als den Geist und Charakter beider Philosophien in ihrer wahren Gestalt zu erforschen gesucht. Es ist aber handgreiflich, daß, wenn man nicht weiß, wie Sokrates und Plato als Philosophen sich gegen einander verhalten, gar nicht ausgemacht werden kann, ob uns Xenophon oder Plato die Sokratische Philosophie rein und ächt aufbehalten haben. Die Sache ist übrigens noch gar nicht nach Verdienst abgehandelt worden, verdiente Männer haben meistentheils nur im Vorbeigehen ihre Meinung darüber geäussert. Es wird also, wie ich glaube, die Mühe wohl verlohnen, wenn ich einen Versuch mache, wie weit sich die Sach aufklären läßt, zumahl da sie mit meinem Gegenstand, wie sich unten zeigen wird, in so genauer Verbindung stehet.

§. 32.

Schon die Alten scheinen ziemlich ungewiß und schwankend gewesen zu sein, wenn sie bestimmen sollten, ob in dem Xenophon oder im Plato, die Quelle reiner Sokratischer Philosophie zu suchen sei. Eine strenge Untersuchung mögen sie wohl nicht darüber angestellt haben; doch scheint mir aus einer Stelle des Diogenes so viel zu erhellen, daß man die Aechtheit Sokratischer Lehren mehr nach dem Xenophon als Plato geschätzt habe. Er bringt aber zugleich auch einen Zweifel dagegen vor 1). Cicero scheint hingegen der Meinung gewesen zu sein, daß man den eigenthümlichen Karakter der Sokratischen Philosophie, sonderlich in Ansehung der moralischen Seite, am besten aus dem Plato einsehen könne 2). Der Verfasser des Buches von den Meinungen der Philosophen, behaup-

tet

1) Diogen. Laert. II. 45. δοκει δε μοι και περι των φυσικων ὁ Σωκρατης διειλεχθαι, ὁπου γε και περι προνοιας τινα διαλεγεται, καθα φησι και Ξενοφων, και τοι περι μονων των ηθικων ποιεισθαι τες λογες αυτον ειπων. Gellius Noct. Attic. XIV. 3. Sextus Empiricus aduersus Mathematic. l. VII. 5.

2) Academ. Qu. I. 4. omnis eius oratio tum in virtute laudanda, et in omnibus hominibus ad virtutis studium cohortandis, consumebatur, vt Socraticorum libris, maximeque Platonis intelligi potest. auch Tusc. Qu. V. 4.

ter sogar, beide Atheniensische Philosophen hät-
ten, in Ansehung des Speculativischen oder der
Physiologie, einerlei System gehabt 3). Sonst
stellen die meisten Stimmen dahin, daß Sokra-
tes sich nur mit Moral beschäftigt, und Plato
diesen Theil der Philosophie vom Sokrates an-
genommen, und mit den zwei übrigen verbunden
habe 4). Dabei kommen nun aber jene Zwei-
fel in den Weg, und eine neue Frage, ob auch
in dem Moralischen zwischen beiden alles eins
verstanden, und welches die Gränzbestimmung
der Morallehre bei den Alten gewesen sei. Die
Neuern haben größtentheils die Schriften des
Xenophons für die richtigere Quelle der Sokra-
tischen Philosophie erklärt, nur Stanlei ausge-
nommen, welcher dem Plato folgt, und deswe-
gen vom Brucker getadelt wird 5). Abt Garn-
ier schränkt dieses Urtheil nur auf den Stoff
der sokratischen Lehren ein, hingegen die Art
des Vortrags, die Bearbeitung und Einklei-
dung, die Kraft und das Leben, welches ihnen
Sokrates gab, findet man, nach seiner Meinung,
nicht

3) Pseudo-Plutarch. de placit. p. 878. t. II. edit. Francof. 1620. οι γαρ αυτοι περι παντος εκατερον δοξαι.

4) Aristotel. Metaphysic. I. 6. Cic. de Finib. II. 1. Acad. Qu. I. 4. Tusc. Qu. I. 5. V. 3. Diogenes. III. 8. Apuleius de dogmate Platonis init.

5) Brucker. a. l. I. p. 556.

nicht bei dem Xenophon, sondern bei dem Plato 6). Meiners befolgt diese Regel: Wenn Plato den Sokrates solche Gedanken vortragen läßt, die auch Xenophon für Sokratisch ausgiebt, oder die unmittelbar aus ihnen folgen, oder die wohl gar den eigenthümlichen Meinungen des Plato widersprechen, wenn er sie ferner in der seinem Lehrer eigenthümlichen Sprache und Manier, ohne Einmischung von Spitzfindigkeiten weit hergeholter Gründe und Lieblingsideen, mittheilt, dann glaube er berechtiget zu sein, solche Gedanken für ächte Sokratische anzusehen 7). Diese Regel ist bei weiten nicht hinlänglich, weil sie kein sicheres Kennzeichen giebt, wodurch man das Sokratische vom Platonischen unterscheiden könnte. Eigentlich wird dabei schon vorausgesetzt, daß Xenophon der einzige Gewährsmann ist, nach dem Sokratische Lehren entschieden werden müssen: eine Meinung, welche freilich bisher am meisten gegolten hat, aber noch nicht auf sichern Gründen beruhet. Denn, sagt man, es ist ausgemacht, daß Plato die Sokratische Philosophie mit vielen andern Lehren vermischt, und auch seine eignen Darstellungsarten gehabt hat, so stehen alsdann die Zeugnisse der Alten, welche

6) Hißmanns Magazin für die Philosophie, 5ter B. N. VII.

7) Meiners Geschichte, 2ter B. S. 421.

welche ich oben angeführt habe, entgegen, daß Plato und Sokrates einerlei System gehabt haben, in Physiologie und in der Moral. Ist das nun zweifelhaft, wie kann man ausmachen, welches die eigenen Meinungen des Sokrates oder des Plato, und welches die eigene Methode und Sprache des Sokrates sei. Es mag wohl richtig sein, daß Faßlichkeit und Popularität der Lehren, oder ungekünstelter Vortrag, das Eigenthümliche waren, wodurch Sokrates sich vom Plato unterschied; Plato hingegen schon wissenschaftlicher und speculativer war, mehr Gebrauch von freien und subtilen Gründen machte, und sich einer gekünstelten Sprache bediente. Aber erwiesen ist es noch nicht 8). Wenn uns gleich Xenophon das versichert, so kann man ihm nicht sogleich auf sein Wort glauben, weil er eben so gut, als man es vom Plato behauptet, Sachen und Manier nach seinem eignen Gedankensystem umgeformt haben kann. Daß er als Apologist und Erzähler mehr auf reine und ächte Darstellung werde gehalten haben, giebt eine günstige Vermuthung für ihn, aber sie ist noch nicht hinlänglich. Als Vertheidiger seines Lehrers, da er hauptsächlich den großen Un-

terschied

8) Das ist die Meinung oder vielmehr Vermuthung Mendelsohns, Anhang zum Phädo, wo er sagt: Es kann sein, daß Xenophon dem Sinne des Weltweisen, der die Philosophie vom Himmel herunter geholt, treuer geblieben ist....

terschied zwischen ihm und den Sophisten in Lehren und Betragen auszeichnen wollte, konnte er, ohne die Pflichten eines Erzählers zu verletzen, vieles auslassen, viele subtile Untersuchungen übergehen. Es lag so gar ausser den Gränzen seines Planes, alle Lehren des Sokrates aufzusetzen. Er konnte sie ja nicht alle gehört haben, und er giebt das selbst mit deutlichen Worten zu verstehen. Andere, sagt er, haben das, was sie von seinen Unterredungen mit andern über die Götter gehört haben, erzählet; ich erzähle was ich weis, und was ich persönlich gehört habe 9). Dazu kommt noch, daß Xenophon die Gränzen und den Gegenstand seiner Philosophie gar nicht bestimmt genug anzeiget. Sich mit Moral beschäftigen, oder mit denen Dingen, welche die Menschheit betreffen (ανθρωπινα) heißt noch nicht, das Feld genau abstecken, welches Sokrates bearbeitete. Endlich ist auch noch zu bemerken, daß Plato, dem man doch gewiß Zuverläßigkeit nicht so gerade zu absprechen kann, in seiner Apologie einen ganz andern Weg gehet, und manche Sachen anders als Xenophon darstellet.

Das

9) Memorab. Socrat. IV. 3. πρωτον μεν δη περι θεες επειρατο σωφρονας ποιειν τας συνοντας. αλλοι μεν εν αυτῳ προς αλλες ἑτως ὁμιλεντι παραγενομενοι διηγεντο. εγω δε, ὁτε προς Ευθυδημον τοιαδε διελεγετο, παρεγενομην.

Das ist hinreichend, wie ich glaube, um darzuthun, daß man einen andern Weg betreten müsse, um das Verschiedene in den Systemen beider Männer klar darzustellen. Giebt es noch ein anderes Mittel, das auszumachen, ohne daß man sich gerade zu für die Autorität des Xenophons zu erklären braucht, so ist es unstreitig besser und sicherer, als die gewöhnliche Art des Verfahrens. Nicht allein werden sich jene Zweifel, jene schwankenden Urtheile, oder gar scheinbaren Widersprüche der Alten in dieser Sache, besser heben oder ausgleichen lassen, sondern vielleicht wird auch diese Untersuchung die Einsicht in den Zustand der Philosophie der damahligen Zeiten erweitern. Zum wenigsten kann alsdann ein sichereres Urtheil über die Zuverläßigkeit des Xenophon gefällt werden.

§. 33.

Das einzige und beste Mittel, so viel ich sehe, bestehet darinn, daß man erstlich den Zweck und die Art des Philosophierens des Sokrates finde, und daraus den Charakter seiner Philosophie herleite. Ist das geschehen, so gehet die nehmliche Arbeit beim Plato schon leichter von statten. Um jene Aufgabe zu lößen, muß man theils auf die Umstände der Zeit, auf den Zustand der Nation, der Moral und Religion Rücksicht nehmen, theils aus Zeugnissen, welche alle eingestehen, oder doch nicht auf den einseitigen Zeugniß des Xenophons oder des

Plat

Plato beruhen, solche Thatsachen herausheben, gegen einander halten, und vergleichen, welche eine genaue Kenntniß von dem Zweck seiner Philosophie und ihrem Karakter verschaffen können.

Allgemeinzugestandene Thatsachen sind folgende. Sein unaufhörliches Kämpfen gegen die Sophisten und gewöhnlichen Politiker. Ihrem unerträglichen Stolze setzte er seine Ironie und richtige Beurtheilungskraft entgegen, wodurch er sie zu einem beschämenden Stillschweigen oder Selbstbewustsein ihrer elenden Wortgefechte brachte. Unablässig enthüllete er ihre unglücklichen Sophistereien, und warnte Jünglinge und Väter vor ihren Anlockungen und verderblichen Lehren 1). Er stiftete keine Schule, keinen Lehrstuhl, sondern öffentliche Plätze und Häußer, Arbeitsstätten, Privatwohnungen, alle Oerter endlich, wo er Menschen finden konnte, da war auch seine Schule 2). Er band sich an keine Zeit, sondern jede Stunde war ihm willkommen,

M 2

1) Xenoph. M. S. I. 6. Plato Apolog. Erster B. S. 49. Cic. Brutus. c. 8. de finib. II. 1.

2) Xenoph. I. 1. αλλα μην εκεινος γε αει μεν ην εν τῳ φανερῳ. πρωΐ τε γαρ εις τȣς περιπατȣς και τα γυμνασια ηει, και πληθȣσης αγορας εκει φανερος ην, και το λοιπον αει της ημερας ην, οπȣ πλειϛοις μελλοι συνεσεσθαι, και ελεγε μεν ως τα πολυ, τοιςδε βȣλομενοις εξην ακȣειν. Plato Apol. S. 70. Cic. de Finib. II, 1.

kommen, wo er jemanden nützliche Wahrheiten lehren konnte 3). Am gewöhnlichsten und liebsten unterhielt er seine Zuhörer mit solchen Gegenständen, welche ihnen bei Einrichtung ihres Lebens, Erfüllung ihrer Pflichten oder Berufsarbeiten nützlich werden konnten. Daher suchte er die Vorstellungen der Menschen über die Güter des Lebens und ihren Werth aufzuklären, und zu berichtigen, die Ausbildung des Geistes zu empfehlen, das Bestreben nach Tugend achtungswerth zu machen, die Nützlichkeit der Tugend zu zeigen, und eine bessere Erziehungsart zu lehren 4). Daher suchte er seine Zuhörer von einer übelgeordneten und unzweckmäßigen Wißbegierde abzuziehen, und sie auf wichtigere Gegenstände, auf ihr Selbst, und Erfüllung ihrer Pflichten zu lenken 5). Also war sein Hauptgeschäft, Tugend zu lehren, und seine Untersuchungen erstreckten sich allein über Moral oder Angelegenheiten der Menschen. Dieser Umstand wird von beiden, Xenophon und Plato

3) Xenoph. Plato. II. cc.

4) Plato Apolog. S. 69. 70. Xenoph. I. 1. §. 16. IV. 8. §. 11.

5) Diogen. Laert. II. 21. γνοντα δε την φυσικην θεωριαν μηδεν ειναι προς ἡμας, τα ηθικα φιλοσοφειν αρξαι, επι τε των εργαστηριων και εν τῃ αγορᾳ. κακεινα δε φασκειν ζητειν ὁττι τοι εν μεγαροισι κακον τ' αγαθον τε τετυκται. Xenoph. M. S. I. 1.

Plato, auch Aristoteles und Cicero bestätiget, und insoweit geht alles gut 6). Aber nun treten Fragen ein, deren Auflösung noch nicht unmittelbar in den angeführten Beweisstellen liegt, nehmlich: **Welches waren die Gränzen dieser Wissenschaft, die Methode sie vorzutragen? ging sein Endzweck entweder auf die Wissenschaft oder auf den Unterricht?**

Den Umfang seiner Moralphilosophie geben die Schriftsteller nicht alle auf einerlei Art an, und setzen bald enge bald weitere Gränzen. Ich will jetzt nicht der Meinung des Sextus gedencken, welcher glaubt, Sokrates habe sogar außer der Moral auch die zwei übrigen Theile der Philosophie vorgetragen 7). Diese Meinung hat die wenigste Wahrscheinlichkeit auf ihrer Seite, es läßt sich auch leicht erklären, wie sie habe aufkommen können. Einige Lehren, die Sokrates vortrug, als Dasein Gottes, Vorsehung, Unsterblichkeit, wurden zu dem Gebiet der Physiologie gerechnet. Ferner konnte man sich leicht einbilden, daß Sokrates ohne Gebrauch einer Dialektik die Sophisten nicht so treffend widerlegen konnte. Man glaubte da-

 her

6) Xenoph. I. 1. Plato. II. cc. Aristotel. Metaphys. I. 6. XIII. 4. Cic. Tusc. Qu. V. 4. Acad. Qu. I. 5.

7) Sextus Empiricus aduers. Mathemat. VII. 8.

ser guten Grund zu haben, daß man den Sokrates nicht auf Moral allein einschränkte, sondern ihn auch über die andern Theile der Philosophie Untersuchungen anstellen ließ. Vielleicht war auch das Ansehen des Plato Schuld an dieser Meinung, den man aber nicht recht verstand, weil man keinen Unterschied machte zwischen dem Sokrates, wie er wirklich gewesen, und zwischen dem Sokrates, der nur in Platos Werken lebet. Davon werde ich besser unten Gelegenheit haben zu reden.

Diejenigen, welche seine Philosophie allein auf Moral einschränken, sind, zumahl die Neuern, meistentheils geneigt zu glauben, daß er ein ordentliches System der Moral nicht allein für sich gebildet, sondern auch vorgetragen habe. Auf diese Meinung stützen sie hauptsächlich die Beschuldigung, daß Plato die Sokratische Philosophie verfälscht habe, indem er viele fremde Theile zugesetzt, und ihr einen viel größern Umfang gegeben habe. Ein Engländer ging gar so weit, daß er in den Denkwürdigkeiten des Sokrates vom Xenophon ein ordentliches Moralsystem suchte 8). Aber alle diese Meinungen können nicht angenommen werden, wenn

8) Edwars in seiner Ausgabe der M. S. Oxford 1785. er theilet auch die Kapitel anders ab, als in den gewöhnlichen Ausgaben, um das System sichtbar zu machen.

wenn man nur zwei Thatsachen aufmerksam betrachtet. Sokrates war ein Volkslehrer, und er lehrte und trug allen, die ihm zuhören wollten, nützliche Kenntnisse und Wahrheiten vor. Das erste ist schon durch Stellen aus dem Xenophon und Plato bewiesen. Das zweite folgt schon aus dem erstern, und hat das deutliche Zeugniß des Xenophon für sich 9). Daraus folget nun, daß Sokrates selbst keine festen und genau abgemessenen Gränzen zwischen den Theilen der Philosophie abgezeichnet und beobachtet habe. Alles was er für nützlich für den Zweck des Lebens oder für bürgerliche Verhältnisse hielt, alles, wodurch er Menschen für sich und andere brauchbarer machen zu können glaubte, das sammlete er, und lehrte es bei Gelegenheit. Alle Tage war er auf dem Markte und andern öffentlichen Oertern, und unterredete sich mit verschiedenen Menschen, welche entweder ein Ohngefähr herbeiführte, oder welche er absichtlich aufsuchte, oder auch welche mit ihm zu reden wünschten. Der Charakter dieser Personen, ihre Fehler und Tugenden, Handlungen,

 Aemter,

9) M. S. I. 6. 14. και εαν τι εχω αγαθον, διδασκω, και αλλοις συνιστημι, παρ' ων αν ηγωμαι ωφελησεσθαι τι αυτους εις αρετην. και τους θησαυρους των παλαι σοφων ανδρων, ους εκεινοι κατελιπον εν βιβλιοις γραψαντες, ανελιττων κοινη συν τοις φιλοις διερχομαι. και αν τι ορωμεν αγαθον, εκλεγομεθα.

Aemter, und andere zufällige Dinge mehr, gaben die Veranlassung zu seinen Gesprächen, Lehren und Ermahnungen, dabei er den Vorrath von nützlichen Kenntnissen, den er anderswo gesammlet hatte, benutzte. Selbst seine vertrautesten Schüler genossen keinen aneinander hängenden Unterricht, welches doch wohl hätte geschehen müssen, wenn er die Moral in ein System gebracht hätte. Das konnte nicht einmahl bei dieser Einrichtung und bei diesem Unterrichte, der sich immer nach den Bedürfnissen einzelner Personen richtete, geschehen. Denn heute bekam er mit einem Religionsverächter zu thun, den er von seinen irrigen Meinungen zu überführen, und auf richtigere Gesinnungen zu leiten suchte; ein andermahl sprach er mit einem Wollüstling, welchem er den Adel und die Vortreflichkeit der Tugend, und den großen Unterschied zwischen einem schwelgerischen und nüchternen Leben anschauend darstellte. Hier war weiter nichts nöthig, als ein unwandelbarer tugendhafter Charakter, eine ausgebildete Vernunft und eine trefliche Gabe der Darstellung, welche Eigenschaften unser Philosoph auch in hohem Grad besaß, ohne ein System nöthig zu haben. Aber wird man sagen, eben diese Eigenschaften waren es, welche alle einzelnen vorgetragenen Lehren und Meinungen an einander verknüpften, zu einem Ganzen bildeten, und ihnen systematische Einheit gaben. Allerdings, weil er unstreitig gewisse Grundsätze hatte,

welche

welche ihn bei allen seinen Unterredungen leiteten, und sich zur festen Ueberzeugung bei ihm gebildet hatten. Diese Grundsätze mögen etwa folgende gewesen sein: Alles Bestreben der Menschen muß auf Tugend gerichtet sein; Tugend ist das Bestreben, weise und gerecht zu sein, seine und anderer Wohlfahrt befördern; Glückseligkeit und Tugend ist unzertrennlich; Alles das ist nur wissenswerth, was den Menschen besser machen kann, oder was ihm nützlich ist; Philosophie ist der Inbegriff derjenigen Wahrheiten und Kenntnisse, welche auf Tugend abzwecken, oder unläugbaren Nutzen der menschlichen Gesellschaft bringen. Dieses mögen die Elemente seines Systems gewesen sein, und damit stimmen nun die Angaben des Plato und Xenophons sehr gut überein. Xenophon sagt, die ανθρωπινα hätten ihn allein beschäftiget 10). Das waren, wie man aus seiner eignen Erklärung siehet, alle Kenntnisse, welche den Menschen betreffen, welche ihm richtige Begriffe

M 4 über

10) Xenoph. M. S. I. 1. 16. αυτος δε περι των ανθρωπειων αει διελεγετο, σκοπων, τι ευσεβες, τι ασεβες, τι καλον, τι αισχρον, τι δικαιον, τι αδικον, τι σωφροσυνη, τι μανια, τι ανδρεια, τι δειλια, τι πολις, τι πολιτικος, τι αρχη ανθρωπων, τι αρχικος ανθρωπων· και περι των αλλων, ἁ τους μεν ειδοτας ἡγειτο καλους και αγαθους ειναι, τους δε αγνοουντας ανδραποδωδεις αν δικαιως κεκλησθαι.

über seine Pflichten, über seine Verhältnisse, über seine Glückseligkeit, geben, und ihm in seinem ganzen Leben brauchbar sind.

Den besten Kommentar giebt Xenophon in seinen Denkwürdigkeiten dazu, welche eine Menge von Betrachtungen über verschiedene Gegenstände enthalten, theils aus der Moral, theils aus der Politik, theils aus dem gemeinen Leben; welche weiter keine Verbindung haben, als Nützlichkeit. An jene Betrachtungen schlossen sich einige aus der Theologie an, über Dasein und Vorsehung Gottes, weil sie mit moralischen zusammenhingen, und einen ausgebreiteten Nutzen in dem ganzen Leben hatten. Andere Kenntnisse und Wissenschaften, welche mit seinem Gedankensysteme nicht so genau zusammenhingen, oder keinen unmittelbaren Nutzen gewährten, schloß er aus der Philosophie aus, und suchte seine Zuhörer von denselben abzuziehen. Dahin gehören die mathematischen Wissenschaften und die Physik. Und darin stimmen die meisten Schriftsteller überein 11). Von Geometrie und Astronomie urtheilte er so: Die leichtesten Sätze derselben, wären zugleich auch die nützlichsten, zum wenigsten zum Gebrauch in dem gemeinen Leben, die höhere Mathematik habe nicht den geringsten Nutzen, sie ersetze

11) Xenoph. M. S. IV. 7. Sextus Empir. aduers. Mathem. VII. 8. Gellius. XIV. 3.

ersetze mit keinem Vortheil die auf sie gewandte Anstrengung und Mühe, und ziehe vielmehr vom Nützlichen ab. Die Physik verwarf er ganz und gar, theils als eine unnütze Wissenschaft, theils als eine solche, welche den Göttern gar nicht angenehm und gefällig seyn könne 12). Dieses Urtheil des Sokrates bestätiget eine Stelle in Cebes Sittengemählde vollkommen, daher auch die Aechtheit dieser Schrift nicht wenig bestätiget wird. Cebes sagt hier: Die mathematischen Wissenschaften, und überhaupt diejenigen, welche er unter den Nahmen Ψευδο παιδεια zusammen faßt, machen den Menschen nicht moralisch besser. Denn woher käme es sonst, daß diese Gelehrte dem Geitze, der Unmäßigkeit, der Ungerechtigkeit und andern Lastern nicht weniger als andere Menschen ergeben sind? Alle diese Kenntnisse bethören überdies ihre Liebhaber mit dem Schein wahrer und ächten Weisheit, und halten sie ab, sich um die wahre Weisheit zu bemühen 13). So muß auch Sokrates seiner Denkungsart gemäß geschlossen haben, obgleich Xenophon versichert, daß er mehr als die Anfangsgründe derselben verstanden habe 14).

§. 34.

12) Xenoph. l. c.

13) Cebes S. 65 — 69. edit. Massenschmidt.

14) Xenoph. l. c. §. 5. 6. Ob die Kenntnisse des Sokrates in Mathematik und Astronomie so groß gewe-

§. 34.

Was die Art betrift, welche Sokrates beobachtete, die Moral oder den Inbegriff von nützlichen Wahrheiten vorzutragen, so haben wir schon gesehen, daß er sie nie im Ganzen, sondern nur im Einzelnen lehrte. Nur diejenigen Wahrheiten, welche er bei dieser oder jener Person für nützlich hielt, entwickelte er, und suchte sie zu derjenigen Klarheit und Lebhaftigkeit

gewesen sein, daß er auch δυσξυνετα γραμματα und τα χαλεπα derselben inne gehabt habe, will ich nicht bestimmen. Ist es aber richtig, so ist es ein Beweiß mehr von seiner Abneigung gegen diese Wissenschaften. Hindenburg in seinen Anmerkungen über Xenophon, will zwar diese Geringschätzung vom Sokrates ableiten, und auf die Unwissenheit des Xenophon in denselben schieben. Aber alles überleget, ist es nichts als Muthmaßung ohne befriedigende Gründe. Es ist auch merkwürdig, daß kein ächt Sokratiker sich in diesen Wissenschaften hervorgethan hat, ausser Plato. Uebrigens muß ich noch bemerken, daß es ein Widerspruch zu sein scheint, wenn Sokrates die Jünglinge von diesen Wissenschaften abmahnet, wobei doch vorausgesezt wird, daß sie stark betrieben werden, und Plato hingegen de legib. VII. 8ter B. S. 383. — 385. vielmehr über Kaltsinn und Unwissenheit der Griechen in denselben klaget. Vielleicht läßt sich diese Schwierigkeit heben, wenn man annimmt, daß er nur eine verkehrte Methode tadele, wo man bei halbem Wege stehen bleibt, und sich einbildet, die ganze Wissenschaft eingesehen zu haben.

keit zu erheben, welche erforderlich ist, wenn sie auf das Herz wirken, und in Handlungen Einfluß haben sollen. Er trug sie aber nicht als Wahrheiten, welche sich bei ihm schon zur festen Ueberzeugung gebildet haben, vor, sondern er entwickelte sie aus eines jeden eignem Denkvermögen, und knüpfte sie an die übrigen vorräthigen Kenntnisse an. Kurz es war ihm nicht darum zu thun, daß jemand sie als fremde von ihm gelehrte, auf sein Ansehen angenommene Wahrheiten erkennen, sondern daß jeder sie als selbst erfundene, zur Reihe seiner übrigen Gedanken genau zusammenpassende Wahrheiten betrachten sollte.

Die dritte Frage läßt sich nun leicht beantworten, ob er seinen Entzweck mehr auf den Unterricht oder auf die Wissenschaft gerichtet habe, oder mit andern Worten, ob er objektive Wissenschaft und Erkenntniß oder nur subjektive Erkenntniß bei seinen philosophischen Arbeiten zur Absicht hatte. Aus den Nachrichten des Xenophons und des Plato können wir nichts anders schließen, als daß nur das letzte sein Zweck und sein Ziel war. Er redete von allen ἀνθρωπείοις, allen Dingen, welche er den Menschen für wissenswerth und nützlich hielt; er unterhielt sich mit allen Personen, welche ihm vorkamen, und suchte sie von denselben zu überzeugen. Er suchte also den Verstand und das Herz seiner Zuhörer zu bilden nach den allgemeinen oder beson-

besondern Zwecken des Lebens, er bemühete sich ihre subjektive Erkenntniß zu vervollkommen oder zu berichtigen. Eben das sagt nun Plato mit noch deutlichern Worten. So lange als er lebe, sagt Sokrates, werde er nicht aufhören zu philosophiren, oder zur Tugend zu vermahnen, sie zu lehren, ihre Würde darzustellen, und die Menschen zu prüfen, welche sich für tugendhaft ausgäben. Das werde er bei allen thun, die ihm vorkämen, sie möchten jung oder alt, einheimisch oder fremde sein, doch bei den Einheimischen mehr, weil er in nähern Verhältnissen mit ihnen lebe; das sei Wille Gottes 1). Er gehe herum und überzeuge jung und alt, mehr auf Bildung des Geistes und des Herzens zu halten, als auf Bildung des Körpers, oder auf Erwerb des Vermögens 2).

Daß dieses sein Zweck war, erhellet auch aus seiner Methode, wie sie Xenophon angiebt. Er mochte einen widerlegen, oder überzeugen wollen, so legte er allezeit diejenigen Sätze zu Grunde, welche allgemein, oder doch von denen unterredenden Personen angenommen wurden, aus diesen ging er fort zu dem, was er widerlegen oder beweisen wollte 3). Hierdurch konnte

1) Plato Apologia. Erster B. S. 69.

2) Ebendas. S. 70.

3) Xenoph. M. S. IV. 6. 13 seq.

konnte er seine Absicht am sichersten erreichen, subjektive und eigene Ueberzeugung bei seinen Zuhörern hervorzubringen, und sie dadurch zu bilden.

Das Resultat aus allen diesen, ist also: Sokrates Zweck ging nicht auf die Beurtheilung oder Vervollkommung irgend einer Wissenschaft, auch nicht einmahl der Moral, sondern nur allein auf die moralische Besserung und Ausbildung seiner Zeitgenossen, seiner Bürger. Er hatte zwar sein eignes System von praktischen Wahrheiten sich gebildet, er suchte aber dasselbe niemahls seinen Zuhörern so wie er es dachte mitzutheilen, sondern entwickelte es einzeln nach den Bedürfnissen der Zeit und der Personen aus ihrem eignen Denken, oder vielmehr er gab ihnen Anleitung, daß sie es unter seiner Führung selbst entwickelten 4). Bei dieser

4) Aus diesem Umstande lassen sich manche anscheinende Widersprüche in den Reden des Sokrates, und in den Nachrichten seiner Geschichtschreiber vielleicht glücklich heben. Cicero erklärt sich eben daraus die verschiedenen Sekten, welche aus der Schule des Sokrates hervorgiengen. De oratore. III. 16. Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diuersis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disiunctae et dispares.

ser Art zu philosophiren hatte er sich keine festen und bestimmten Gränzen abgesteckt, sondern so weit das Nützliche und Brauchbare sich erstreckte, so weit zog er den Umfang der Philosophie in unbestimmbarer Weite, doch so, daß er den Menschen als den Mittelpunkt nicht aus den Augen verlohr.

§. 35.

Hiermit stimmt nun die damahlige Lage der Nation vollkommen überein, und giebt dem Resultat, das wir eben aufgestellt haben, noch mehr Gewißheit. Vorausgesetzt, daß die Unordnungen, Zerrüttungen in dem Staate, die Verderbnisse der Moral und Religion wirklich waren, wie wir sie in dem ersten Abschnitt geschildert haben, so mußte ein so tugendhafter Mann, ein solcher Menschenfreund, als Sokrates war, nichts ernstlicher wünschen, als die Summe der Uebel und Leiden der Nation, so viel in seinen Kräften stund, zu vermindern. Auch hatte er diesen edelen Vorsatz wirklich gefaßt, indem er sich dazu durch den Ruf seiner Vernunft und die Stimme Gottes für verpflichtet hielt, und suchte ihn mit der größten Treue, mit Aufopferung aller andern Rücksichten auszuführen. Natürlich aber fing er nur da an zu verbessern, wo das Uebel am stärksten, die Folgen am sichtbarsten, die Quellen am deutlichsten dalagen, und wo die guten Wirkungen von den Gegenmitteln am nächsten und augenschein-

scheinlichsten zu erwarten waren. Das war nichts anders, als der verdorbene Zustand der Nation, durch schlechte Erziehung, durch übele Grundsätze, durch eigennützige Gesinnungen, durch Verführungen der Sophisten. Diesen setzte er sich mit aller Gewalt entgegen. Die Sophisten bestritt er, und machte sie verächtlich durch den Gegensatz seines feinen ungekünstelten Verstandes, und seines Wahrheitssinnes. Er zeigte den einzigen Entzweck einer vernünftigen Erziehung, Werthschätzung der Jugend, und wahre Vaterlandsliebe suchte er allgemein geltend zu machen.

Er würde es sich nicht verziehen haben, wenn er tiefsinnige Untersuchungen über die Erziehungskunst angestellt, wenn er ein philosophisches System gebildet, oder auf dem Stubenzimmer über die Verbesserung der Mängel und Unvollkommenheiten in dem menschlichen Leben nachgesonnen hätte. Nein dazu war itzt keine Zeit vorhanden. Unterdessen wäre alles seinen gewöhnlichen Gang fortgegangen, auch vielleicht noch mehr zum Verderben herabgesunken. An statt dessen, glaubte er mehr zu leisten, wenn er selbst eifrig das Werk angriff, Menschen und Sitten, so viel als er konnte, besserte, und keine Mängel so bald entdeckte, als er auch eine heilsame Arznei dagegen brauchte. Dies scheint der Ideengang dieses merkwürdigen Mannes gewesen zu sein, nur

durch Nachdenken auf der Stelle in Handlung gesetzt und angewendet zu wirken, nicht durch Speculation. Vielleicht dachte er gar nicht an ein System. Und in der That hatte er alle Tage so viele Geschäfte zum Besten seiner Mitbürger, daß er nicht daran denken, nicht die Zeit dazu entübrigen konnte, da er sogar seine häußlichen Angelegenheiten nicht einmahl ordentlich besorgen konnte 1).

Bemerkung der gemeinsten und auffallendsten Fehler und Verderbnisse in moralischen und politischen Verhältnissen, Anwendung der Gegenmittel, und Verbesserung der Erziehung und des Charakters, als der nächsten Gründe, scheinen ihn so sehr beschäfftiget zu haben, daß er vielleicht nicht einmahl nach den ersten entfernten aber Hauptursachen jener Uebel nachgeforscht zu haben scheint. Davon werden wir weiter unten reden. Seine Seele war von dem Gegenwärtigen so voll, daß er sich um das Entferntere nicht bekümmerte.

§. 36.

1) Xenoph. M. S. III. 11. 16. Plato Apologia. Erster Band. S. 72. ου γαρ ανθρωπινῳ εοικε το εμε των μεν εμαυτου απαντων ημεληκεναι, και ανεχεσθαι των οικειων αμελουμενων τοσαυτα ηδη ετη, το δε υμετερον πραττειν αει, ιδια εκαστῳ προσιοντα, ωσπερ πατερα η αδελφον πρεσβυτερον, πειθοντα επιμελεισθαι αρετης

Wenn nun Sokrates Absicht mehr auf den Unterricht einzelner Menschen ging, so fragt es sich endlich: ob nicht die Moral als Wissenschaft durch seine Bemühungen gewonnen habe, und wenn das nicht kann geleugnet werden, wie weit er die Fortschritte derselben als Wissenschaft befördert habe, und ob die Angaben des Aristoteles davon mit unserm Raisonnement übereinstimmen? — Soviel können wir schon aus dem Vorhergehenden schließen, daß er der Moral große Dienste leistete, durch seine schönen Ausführungen über den Werth und Vortreflichkeit der Tugend, und durch seine Betrachtungen über einzelne Gegenstände der Moral und der Politik, wodurch er die richtige Erkenntniß und Erklärung derselben beförderte. Aber höher dürfen wir auch wohl seine Verdienste von dieser Seite nicht anschlagen, um so weniger, weil auch Aristoteles, in den Stellen, wo er das Eigenthümliche seiner Philosophie am schärfsten bestimmet, nicht mehr zu verlangen scheinet. Sokrates beschäftigte sich allein mit der Moral, und er fing an die Tugenden nach allgemeinen Begriffen zu erklären 1). Dieses nebst der Schlußart der Induktion, sagt er, kann man mit Recht als eigene

 Ver-

1) Aristotel. Metaphys. I. 6. XIII. 4. Ethicor. magnor. I. 1.

Verdienste des Sokrates ansehen. Er sagt auch: Sokrates habe nur den ersten Versuch gemacht, und will damit vermuthlich sagen, daß, wie in allen Dingen, die ersten Versuche nicht vollkommen ausfallen können. — Ich würde eigentlich nicht einmahl soviel auf das Zeugniß des Aristoteles bauen, weil er doch kein Augenzeuge war, sondern seine Nachrichten entweder vom Plato oder andern hatte. Da aber nun die drei ältesten und sonst auch glaubwürdigsten Schriftsteller in der Geschichte der Philosophie übereinstimmen, so wird das Resultat aus ihren Stellen desto zuverlässiger sein, wofern ich sie nur recht verstanden habe. Uebrigens glaube ich nicht, daß ich den Verdiensten dieses so schätzbaren Mannes nur im geringsten zu nahe getreten bin. Sie bleiben noch immer groß und wichtig, wenn sie gleich nur auf die moralische Bildung seiner Nation und seiner Zeitgenossen abzielten. Die Art, wie er seine Absicht zu erreichen suchte, und die Mittel, welche er anwandte, zeigen von sehr großen und achtbaren Einsichten in die Zwecke der Menschheit. Er hatte darin keinen Vorgänger, sondern auf diese Art Menschen zu bilden, war ein origineller Gedanke, obgleich die äußern Umstände die Veranlassung dazu gaben. Alles das giebt ihm und seinem Philosophieren einen unverkennbaren Werth, und ein bleibendes Verdienst auf alle Zeiten.

„Wie es aber zugegangen, daß viele ihm noch mehrere Verdienste um Philosophie als Wissenschaft zuschreiben, das, glaube ich, kann leicht erkläret werden. Plato schrieb Dialogen, und hatte daher die Freiheit, wirkliche Personen ganz anders reden zu lassen, als sie wirklich geredet hatten, wenn er seine eignen Gedanken unter einem fremden Nahmen vortragen wollte. Nach dem Bericht einiger Schriftsteller, that er das schon bei Sokrates Lebzeiten, ohne daß es sein Lehrer mißbilligte 2). Aber noch mehr that er es in seinen spätern Dialogen, da er manche Wahrheit zu sagen hatte, welche er nicht gerade zu für seine Gedanken ausgeben wollte. Auf diese Art glaubte er seine Person gegen manche Gefahren sicher zu stellen. Eben das wollte er sagen, wenn er versicherte, daß er von gewissen Materien nichts geschrieben habe, sondern daß es sokratische Schriften oder Meinungen wären 3). Da also einmahl Sokrates in Platos Schriften ganz andere Sachen untersuchte, als die in seinen Plan und in sein Gedankensystem gehörten, und auf eine Art, die ihm fremde war, so entstand hernach daraus die Verwechselung des Charakters des natürlichen und des idealisirten Sokrates. Einige Schriftsteller als Aristoteles, welche diesen Unterschied

2) Diogen. Laert. III. 35.

3) Epistol. VII. IIter B. S. 72.

terschied gar nicht verbannten, führten daher viele Meinungen des Plato als vom Sokrates an, weil sie es so in den Dialogen fanden. Denn im Grunde war es einerlei zu sagen: Plato saget in der Republik, oder Sokrates behauptet das in der Republik 4).

Andere aber, welche auf diese Umstände nicht genau genug merkten, wurden verleitet, alles, was Plato vom Sokrates hatte sagen lassen, für seine eignen Gedanken und Meinungen zu halten. Daher entstand Verwirrung und Verwechselung zweier verschiedenen Personen und ihrer verschiedenen Philosophien, wie man schon beim Sextus Empiricus bemerkt 5).

4) Um nur einige Beispiele anzuführen. Politicor. II, 6. nennt er Sokrates Republik, was er cap. 12. mit Recht dem Plato zuschreibet. Zuweilen nennt er den Verfasser und die unterredende Person zugleich z. B. Politicor. V, 12. ἐν δὲ τῇ τȣ Πλατωνος πολιτειᾳ λεγεται μεν περι των μεταβολων, περι τȣ Σωκρατȣς. An wenigen Orten führt er nur den Sokrates an, aber als Person in Platos Gesprächen z. B. de generat. et corrupt. II, 9. ὁ ἐν τῷ Φαιδωνι Σωκρατης. Oft sagt er aber schlechtweg Sokrates, wo es Plato heissen sollte.

5) Sext. Emp. aduers. Mathem. VII. 5. ὁ μεν γαρ πλατων παντος μερȣς φιλοσοφιας αὐτῳ μεταδιδωσι.

§. 87.

Wir gehen nun zum Plato fort. Es wird hier viel leichter sein, die Zwecke seiner Philosophie und das Unterscheidende derselben aufzusuchen, weil wir seine Schriften vor uns haben, und weil er uns an einigen Stellen den Gang seines philosophischen Geistes ziemlich genau angegeben hat. Bei einzelnen Personen hatte er, wie sein Lehrer, ebenfalls die edele Absicht, Tugend zu erwecken, und Achtung für Moralität hervorzubringen, wie das aus seinen Schriften, aus seinem Leben, und aus einzelnen Thatsachen erhellet. Insoweit ahmte er seinen Lehrer nach, aber doch so, daß er auf diesen Zweck nicht alles sein Nachdenken, nicht alle seine Kräfte einschränkte, sondern einen Schritt weiter gieng. Genaue Beobachtung des menschlichen Lebens, ein scharfer Blick in die Verfassung der Staaten, der Gesetze, der Sitten, und ein langes Nachdenken über die Erziehung und Religion, brachten ihn zur Ueberzeugung, daß hier eine reiche Quelle von vielen und großen Uebeln der menschlichen Gesellschaft verborgen liege; er fand, daß Bildung und Besserung einzelner Menschen, zwar das Uebel vermindern, aber nicht völlig heben können, daß, wenn man jene Quellen nicht verstopfe, nie eine vollkommene Gesellschaft, nie ein glückliches Menschengeschlecht wirklich werden würde. Diese Gegenstände fesselten seine Aufmerk-

samkeit unaufhaltbar an sich, und zogen ihn von einem geschäftvollen Leben ab, daß er nie Antheil an der Staatsverwaltung nahm, ob er gleich die schönste Gelegenheit, viele Auffoderungen, und selbst eine starke Neigung dazu hatte 1). Diese Stimmung seiner Seele, das Hinstreben zu politischen Geschäften, und die Umstände, die ihn davon zurückschreckten, führten ihn endlich auf die Untersuchung hin: Warum die Verfassung und Regierung aller ihm bekannten Staaten so wenig mit den Zwecken der Menschheit übereinstimme 2). Die Entdeckung dieser Ursachen lenkte natürlich seinen Geist auf einen andern Gegenstand, auf die Auflösung der Aufgabe: Auf welche Art, und durch welche Mittel können alle Uebel und Unvollkommenheiten in dem gesellschaftlichen und aussergesellschaftlichen Zustande gehoben; wodurch kann eine Verfassung, welche die Foderungen der Vernunft befriedigt, hergestellt werden 3). Dieß war nun nichts gerin-

gers

1) Epistol. VII. 11ter B. S. 93. 94. Ein großer Theil des langen Briefes gehört hieher.

2) Ebendas. S. 96. τελευτωντα δε νοησαι περι πασων των νυν πολεων, ότι κακως ξυμπασαι πολιτευονται, τα γαρ των νομων αυταις σχεδον ανιατως εχοντα εστιν, ανευ παρασκευης θαυμαστης τινος μετα τυχης.

3) Epist. VII. S. 96. και τα μεν σκοπειν μη αποστηναι, μηποτε αμεινον αν γιγνοιτο περι τε

αυτα

gen, nähmlich eine allgemeine Reformation der Re-
gierung, der Gesetzgebung und der Erziehung;
eine Reformation, welche ein Ideal voraus-
setzte und zum Grunde legte. Wenn man die
Hauptgedanken aus seinen Schriften heraus-
hebt, und mit diesem klaren Geständniß ver-
gleichet, so kann man nicht einen Augenblick
zweifeln, daß dieses der Hauptgegenstand sei-
nes Forschungsgeistes war. Ja, wenn man
ihm und andern darinn glauben darf, so be-
gnügte er sich nicht allein mit der Speculation;
sondern suchte auch sein Ideal — so weit als
ein Ideal erreicht werden kann — zu realisiren,
wiewohl seine Absicht, wie leicht vorauszusehen
war, in der Ausführung scheiterte 4). Unter-
dessen war dieser philosophische Enthusiasmus
von einer andern Seite sehr fruchtbar und glück-
lich in seinen Folgen. Denn alle jene Specu-
lationen führeten endlich das Resultat herbei,
daß nur eine gründliche und gesunde Philoso-
phie im Stande sei, eine so große Revolution
zu veranlassen und zu Stande zu bringen,
nehmlich eine glücklichere Regierungsverfassung
zu gründen, und die vornehmsten Angelegenhei-

[illegible]

[illegible] καὶ δὴ καὶ περὶ τὴν πᾶσαν [illegible] πολιτείαν [illegible] τὰ πράττειν, αὖ περιμένειν [illegible]

[illegible] S. 53. VI. [illegible]

4) Epistol. VII. S. 102.

ten der Menschheit in Sicherheit zu stellen y). Hierdurch eröfnete er sich ein neues Feld von Untersuchungen, über den Begriff von Philosophie, ihre Theile, Gegenstände, Methode, Endzweck, Erfodernisse und Hindernisse; und er war der erste, welcher nach dem Pythagoras den Grund zu einem vollständigen philosophischen System und gründlicher Bearbeitung desselben legte, wenn er auch nicht selbst das Gebäude sämmtlich aufführte. Also moralische Bildung der Menschen, Gesetzgebung und Staatskunst auf ihre wahren Gründe zurückgeführt, Grundlegung einer gesunden Philosophie, und Verbesserung der Religion durch die erstere, das waren die großen Zwecke, welche seinen philosophischen Geist beschäftigten. Wenn das seine Richtigkeit hat, wie in dem Folgenden wird erwiesen werden, so giebt das schon einen weit schicklichern Gesichtspunkt an, aus dem man seine Philosophie und ihre Zwecke beurtheilen muß.

y) Ebendas. S. 96. λεγειν τε ηναγκασθην, επαινων την ορθην φιλοσοφιαν, ως εκ ταυτης εστι τα τε πολιτικα δικαια και τα των ιδιωτων παντα κατιδειν. κακων ουν ου ληξειν τα ανθρωπινα γενη, πριν αν η το των φιλοσοφουντων ορθως γε και αληθως γενος εις αρχας ελθη τας πολιτικας, η το των δυναστευοντων εν ταις πολεσιν εκ τινος μοιρας θειας οντως φιλοσοφηση. Man vergleiche S. 119 eben dess. Briefes. de republica. V. S. 53. VI. S. 76. VII. S. 137. [illegible]

muß. Es liegen aber diese Gedanken so deutlich in den angeführten Stellen und in seinen sämtlichen Schriften, daß ich mich wundern muß, wie man nicht längst schon daran gedacht hat.

§. 38.

Jetzt wollen wir das Gesagte etwas weiter ausführen. Das erste, was Plato unternahm, um das Aufkommen einer bessern Philosophie zu befördern, war, daß er Hindernisse, welche sich seinen Absichten entgegensetzten, wegzuräumen suchte, damit er der Philosophie gleichsam eine sichere Stätte verschaffte, auf welcher sie frei von fremden Angriffen, wachsen und gedeihen könnte. Es hing daher mit seinem ganzen Plan genau zusammen, daß er die Sophisten, deren Ansehen richtige philosophische Bemühungen verdrängt haben würde, bestritt, und ihre Kunst, die Sophisterei, in ihrer wahren Blöße darstellte. Sie, die für die einzigen Gelehrten, Pilosophen und Alleswisser wollten gehalten sein, und zum Theil auch ihren Wunsch erfüllt sahen, die selten reines Interesse für Wissenschaften, aber desto mehr Eigennutz und Eigendünkel besaßen, würden nie eine [illegible] Philosophie zu Stande gebracht haben, wenn sie auch noch so große Talente gehabt hätten. Denn nach ihrer Denkungsart mußten sie Scheinwissenschaft der Wahrheit, und eine Sammlung von Volksmeinungen einer gesun-

den Philosophie vorziehen. Sie verhinderten aber auch das Aufkommen einer ordentlichen Philosophie, theils durch die Verachtung, welche sie dem Nahmen und der Beschäftigung eines Philosophen anhängten, theils durch die Achtung und das Ansehen, welches sie sich erworben, und dadurch den Geschmack des Publicums verwöhnt hatten. Die Sophisten nahmen auch gewöhnliche Meinungen, und unter ihnen auch manche Vorurtheile, falsche Grundsätze und Irrthümer, sonderlich im Moralischen, in ihren Schutz. Dieses war eine Ursache mehr, warum Plato sie unabläßig bestritt 1). Sokrates hatte zwar das nehmliche auch schon gethan, und in sofern ahmte ihm Plato nur nach. Allein Sokrates bestritt nur einzelne Sophisten, so wie es die Gelegenheit dazu gab 2); Plato aber kämpfte nicht allein mit einzelnen Sophisten, sondern auch mit Sophistik, oder er faßte die einzelnen Züge in ein Ganzes zusammen, und stellte das Ding auf einmahl in seiner Blöße dar.

Aus eben der Ursache suchte er auch das Ansehen der Dichter, welches sie als Lehrer der Religion, der Moral und allgemeine Erzieher der

1) In seinem Protagoras, Gorgias, Euthydemus, vorzüglich aber Sophista, auch Philebus 4ter B. S. 372.

2) Apolog. Socr. Erster B. S. 49. 50.

der Menschheit, eine lange Zeit genossen hatten, herabzusetzen, oder doch gewissen Einschränkungen zu unterwerfen. Die Zeit war vorbei, daß die Menschen durch Dichtungen, Sagen und Aussprüche der Dichter, durch blinden Glauben einer göttlichen Eingebung, zu einem sittlichen Leben sollten angeführt werden. Ihre moralischen Begriffe waren zu grob und sinnlich, und zu wenig aufgeklärt, als daß sie nicht in den Zeiten der höchst verfeinerten und herrschenden Sinnlichkeit allen falschen Grundsätzen Nahrung hätten geben sollen. Ihre Religionslehren waren gar nicht mehr für jene Zeiten, ob sie gleich noch fast allgemeines Ansehen hatten.

Der blinde Glaube an ihre göttliche Eingebung, an ihre Untrüglichkeit, und ihr Ansehen mußte gestürzt werden, wenn Aufklärung und Philosophie ausgebreitet werden sollten. Daher tadelte er ihre Fabeln 3), verwarf ihre Theogonien und Göttersysteme 4) geisselte ihre Vorstellungen von Göttern und Religion, und ihre falschen moralischen Grundsätze 5). Ueberhaupt zeigte er,

3) Eutyphro. Erster B. S. 12. Phaedrus. 10ter B. S. 285. Er nennt hier die Fabeln αγροικος σοφια. de republic. III. 6ter B. S. 218.

4) de legib. X. 9ter B. S. 69. de republic. II. 6ter B. S. 248. seq.

5) Ebendas. S. 218. — 222. de republic. III. S. 268. 272.

er, daß die Dichter zwar viel Schönes und Gutes gesagt, aber auch viele Irrthümer und schädliche Meinungen verbreitet haben, und daher den glänzenden Titel als Erzieher von Griechenland nicht verdienet hätten 6). Er bewies, daß sie alles, was sie gedichtet haben, nicht etwa aus Kenntniß oder Wissenschaft der Sachen, sondern nur aus Begeisterung bekommen hätten, daher könnten sie nicht wissen, was den Menschen gut und heilsam sei 7). Auch könne Poesie ihrer Natur nach nicht mit Wahrheit bestehen, weil sie es nur darauf angelegt habe, dem grossen Haufen zu gefallen, und der Sinnlichkeit zu schmeicheln, nicht eben Wahrheit zu dem Besten der Menschen zu lehren 8). Daher sei eine alte Feindschaft zwischen Poesie und Philosophie, weil jene alles zu versinnlichen suche, diese aber alles auf deutliche Begriffe und auf Vernunft zurückführe 9). In diesen Bemühungen war ihm Sokrates auch schon vorgegangen, aber doch in einer andern Absicht und Umfange. Er hatte es vornehmlich mit leben-den

6) de legib. VII. 8ter B. S. 367. de republic. X. 7ter B. S. 307.

7) de legib. VII. S. 347. de legib. IV. 8ter B. S. 191.

8) Gorgias. 4ter B. S. 120. de republic. X. 7ter B. S. 304.

9) de republic. X. S. 308.

den Dichtern zu thun, welche in vielen Stücken den Sophisten ähnlich waren, um ihren Stolz zu demüthigen 10). Plato ließ die Lebenden in Ruhe, und griff die Verstorbenen und Alten an, um ihren Einfluß in Moral, Religion und Erziehung zu verringern. Das letzte gehöret in den Plan des Plato, nicht des Sokrates. Man beschuldigte auch den Sokrates, daß er die Dichter zu oft im Munde führe, und die Jugend durch sie verderbe 11). Xenophon würde bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen haben, ihn damit zu vertheidigen, daß er dem Ansehen der Dichter sich entgegengesetzt habe, wenn er es wirklich gethan hätte.

Endlich, weil auch die Redner und Rhetoren, welche oft auch zugleich Sophisten waren, falsche Grundsätze in Ansehung der Regierungskunst lehrten, so erfoderte es sein Vorhaben, Gesetzgebung und Regierung zu verbessern, daß er auch diese Männer bestreiten, und ihre stolzen Anmaßungen aufdecken mußte. Das that er auch im Gorgias, Meno und andern Gesprächen, nach dem Beispiel Sokrates.

§. 39.

Ein anderes Hinderniß für das Aufkommen einer gesunden Philosophie war, das ganz erstaun-

10) Apologia. S. 51.

11) Xenoph. M. Socr. I. 2. 63. seq.

[illegible] Ansehen der Mysterien. Ich habe schon oben angezeigt, daß Plato die Absicht gar nicht hatte, die Mysterien zu erheben, oder zu empfehlen — welches auch ein ganz vergebliches Vorhaben würde gewesen sein — sondern vielmehr dahin arbeitete, Philosophie an die Stelle der Mysterien zu setzen. §. 16. 18. Einige Betrachtungen werden zeigen, daß dieses mit zum Plan des Plato gehörte, und dadurch jenem Resultat noch mehr Gewicht geben. Die Geschichte der Religionen lehrt; daß fast unter allen Nationen die erste Religion roh und sinnlich, und der Gottesdienst blos mechanische Beobachtung gewisser Cerimonien war. Die Götter sind menschenähnliche Wesen, welche auf menschliche Art sich erzürnen, und auf menschliche Art wieder besänftiget werden. Unsittliche Handlungen waren Verunreinigungen, welche durch gewisse Mittel und Cerimonien, wie körperliche Unreinigkeiten, weggewaschen wurden. Die Lehren von Gerechtigkeit der Götter von Strafen und Belohnungen, vorzüglich nach dem Tode, beruhten blos auf dem historischen Glauben und Ansehen der Dichter und Priester. Sie die Priester und insbesondere die geheimen Religionsgesellschaften, besaßen die geheime Weisheit, wie Götter verehret, versöhnet, und wie ihre Strafen abgewendet werden sollten. Sie waren also die Ursache, daß dieser sinnlich mechanische Gottesdienst sich erhielt, und sie beförderten den Wunderglauben, an die

[illegible] Wirkungen der Einweihungen. So lange aber diese Vorurtheile herrschend blieben, war an keine Aufklärung der Begriffe, an keine Verbesserung des Herzens, an keine Veredlung der Gesinnungen durch die Religion zu denken. Wenn also Plato eine Reformation der Religion im Sinne hatte, wie sich daran nicht zweifeln läßt; wenn er die Menschen über ihre wichtigsten Angelegenheiten, Moral und Religion, belehren wollte, so konnte es nicht anders geschehen, als daß er an die Stelle des blinden Glaubens, vernünftige Ueberzeugung, an die Stelle des gedankenlosen Gottesdienstes, das Bestreben der innern Verbesserung des Herzens setzte. Diese Reformation war aber nicht möglich, so lange die Mysterien in ihrem verjährten Ansehen blieben. Er unternahm daher, das Ansehen der Mysterien zu untergraben, und die [illegible] wie ihre Wirkungen zu rügen, wie wir schon gezeigt haben. Es war aber ein höchst gefahrvolles Unternehmen, welches mit der größten Behutsamkeit ausgeführt werden mußte. Daher bearbeitete er natürliche Theologie, suchte das Daseyn, Vorsehung und Heiligkeit des göttlichen Wesens durch Vernunftgründe zu unterstützen, leitete daher die religiösen Gesinnungen ab, und gründete die obersten Sätze der Moral, ohne der Mysterien, der [illegible] [illegible] der Philosophie, oft zu gedenken, weil er glaubte, daß ihr Ansehen schon von selbst fallen würde, wenn die Rechte der Vernunft aner-

 kannt

kannt würden. Ausserdem bestritt er auch das Vorgeben der Mysterienlehrer von der grossen Weisheit, welche in denselben mitgetheilt würde, §. 16. aber doch mit viel Behutsamkeit und Zurückhaltung. Er ließ die gewöhnlichen Nahmen und Worte stehen, legte ihnen aber eine vernünftigere Bedeutung unter, um dadurch unvermerkt falsche Vorstellungen zu vertreiben, und bessere Begriffe in Umlauf zu bringen. Dennoch will ich nicht läugnen, daß er jene aus den Mysterien entlehnten Worte zuweilen nur darum braucht, um etwas in einer feierlichen Sprache auszudrücken. Daß er aber auch jenes that, weisen einige Stellen nur zu deutlich aus §. 16. 17. Und das war auch unstreitig das beste und sicherste Mittel, welches er nur wählen konnte, wenn man die Lage der Dinge nimmt, wie sie war. Er konnte dadurch nützliche Wahrheiten lehren, ohne sich muthwillig in Gefahren zu stürzen. Plato mag nun ein Mitglied der geheimen Religionsgesellschaft gewesen sein, oder nicht, so hätte er auf einem andern Wege, wäre er auch weniger gefahrvoll gewesen, doch wohl nicht so viel ausgerichtet, als auf diesem. Vielleicht wird man aus eben diesem Grunde für wahrscheinlicher finden, daß er diese Seite der Mysterien gar nicht berühret habe. Allein man muß bedenken, daß Plato auch sehr behutsam zu Werke gieng, und nur selten ausdrücklich von den Mysterien sprach. Er legte seine Urtheile andern in den Mund; seine

seine Dialogen wurden vielleicht erst nach seinem Tode dem Publikum bekannt. Ausserdem war es auch der Vortheil der Mysterien, daß sie stille dazu schwiegen. Endlich blieb ihm auch noch eine Ausflucht übrig, nehmlich seine Reise und sein langer Aufenthalt in Aegypten, wo er von den Priestern alle Geheimnisse erfahren haben soll.

§. 49.

Zu seinen vorbereitenden Verdiensten um die Philosophie gehört noch die Bestreitung zweier gewöhnlichen Vorurtheile, Philosophie sei eine unnütze, oder gar eine gefährliche Beschäftigung §. 30. Er bewies, daß Philosophie, gehörig geleitet, gar nicht Gottesläugnung befördere, vielmehr sei sie Erkenntniß Gottes, und befestige den Glauben durch gründlichere Beweise; sie sei das wichtigste Studium, die erhabenste Beschäftigung eines Menschen, oder vielmehr Sache der Menschheit 1). Wenn man darüber klage, daß sie für das Leben unbrauchbar sei, so sei das nicht ihre Schuld, sondern der Menschen, weil sie die Dienste der Philosophen, entweder nicht verlangten, oder nicht schätzten. Er läugnete nicht, daß viele den Nahmen führten, ohne ihn im geringsten

1) de legib. VII. 8ter B. S. 387. de republ. VI. 7ter B. S. 139. Epistola. VII. 11ter B. S. 96. de legib. XII. 9ter B. S. 229.

zu verwundern? Die Talente, welche Philosophie erfoderte, wären so mancherlei und wichtig, daß es kein Wunder ist, wenn sie selten gefunden würden, und die vortreflichsten Köpfe könnten am leichtesten verderben, und dadurch die schädlichsten Menschen werden. Alles dieses könne nicht als Beschuldigung gegen die Philosophie selbst gebraucht werden. Dadurch suchte er Achtung für die Bemühungen der Philosophie zu erwerben, und diesen Nahmen ehrwürdig zu machen 2).

Vorzüglich entkräftete er jenes Vorurtheil oder vielmehr verstopfte er die Quelle desselben dadurch, daß er so meisterhaft die verschiedenen Talente und Eigenschaften eines Weltweisen, der den Nahmen mit Recht verdienen will, darstellte 3). Daraus haben in der Folge die Stoiker die Züge zu ihrem idealischen Weisen genommen.

§. 41.

Jene Arbeiten dienten nur zur Vorbereitung, zur Empfehlung und Vertheidigung der Philosophie. Nächst diesen beschäftigte er sich mit den näheren Bestimmungen der Philosophie, in Ansehung des Begrifs und Umfangs. Er erfoderte zum Begriff der Philosophie, Wissenschaft, und da eigentliche Wissenschaft aus dem Ver-

2) de republic. VI, VII.

3) de republic. VI, VII.

Verstand und Vernunft entsteht 1), Vernunftwissenschaft. Ihr Zweck ist Erkenntniß des Wahren 2), und zwar nicht im Einzelnen, sondern Allgemeinen 3). Deswegen erfodert sie Herleitung aus Gründen, die keine Bedingung weiter voraussetzen 4). Zusammen: Philosophie ist Erkenntniß des Wahren aus Vernunftgründen. Nicht immer drückt er sich auf diese Art aus, sondern macht zuweilen das Praktische allein zum Zweck und Gegenstand der Philosophie, z. B. wenn er sagt, sie sei das Bestreben und die Vorbereitung zum Tode, oder vielmehr, das Bestreben, sich von Sinnlichkeit loß zu machen 5) oder sie sei die Wissenschaft, welche zum Zwecke habe, die Menschen zu beglücken 6). Diese Veränderlichkeit muß man entschuldigen, weil der Begriff noch nicht fest genug bestimmt, und die Theile noch nicht genug von einander unterschieden waren. Aber sie läßt sich auch rechtfertigen, weil theo-

 retische

1) Theaetet. 2ter Band, S. 140. 141. Phileb. 4ter B. S. 306. de republ. VI. S. 122. VII. 162.

2) Theaetet. S. 148. Phileb. S. [illegible]

3) Theaetet. I. c. de republic. S. 58. 59. VI. 73. 81. 82.

4) de republ. VI. S. 124.

5) Phaedo. S. 190. 191.

6) Amatores. S. 48. 49.

retische Philosophie nur gleichsam Mittel und Vorbereitung zur praktischen war. Daher drückt jene Definition mehr die Form als Wissenschaft, diese den Zweck aus.

Gegenstände der Philosophie waren ihm alles dasjenige, was durch Vernunft untersucht und betrachtet werden kann, oder wovon man Ideen hat. Dahin gehört das vollkommenste Wesen, welches nichts war, als der höchste Vernunftbegriff von Vollkommenheit realisirt in Beziehung und Verhältniß mit der Welt 7). Zweitens. Die Welt insofern sie ein Ganzes ist, und aus Principien erklärt werden kann. Seelenlehre und Körperlehre waren die Theile 8).

Drittens. Gesetze der Sittlichkeit, in so fern sie vorschreiben, was geschehen soll. Daher auch hier Ideen 9). Viertens. Vollkommene Gesetzgebung und Regierung 10). Fünftens. Eigentliche Denkwissenschaft 11).

Plato,

7) de republic. VI. S. 124. VII. 163. 164.

8) Philebus. S. 306. Doch meint er, die Naturwissenschaft könne nicht zu der Gewißheit gebracht werden, als diejenige, welche sich allein mit Ideen beschäftigte. Phaedrus. 10ter B. S. 370, 371.

9) de republic. VI. S. 103. Epistol. VII. S. 97. Theaetet. 2ter B. S. 117.

10) Ebendas.

11) Epinomis. 9ter B. S. 273.

Plato, glaube ich, war der erste, der den großen Gedanken faßte, alle diese Wissenschaften in Einheit und Zusammenhang zu bringen, indem er sie alle einem höchsten Vernunftzweck unterwarf. Erkenntniß Gottes war ihm nehmlich die höchste Wissenschaft, d. h. Erkenntniß des vollkommensten Wesens, eines Ideals 12). Jede andere Vollkommenheit ist nur Annäherung zu jener ursprünglichen, oder Nachahmung. Die Moral gebeut also eigentlich nichts als Annäherung zu jenem Ideal der sittlichen Güte, und die Staatskunst, nach dem Muster jenes Wesens zu regieren. Dieses war das Band der theoretischen und praktischen Philosophie 13). Und daraus folget zugleich, daß das Praktische oder Gesetzgebung der Vernunft für den einzelnen Menschen, und für die grössern und kleinern Gesellschaften der Hauptzweck war, auf welchem das ganze Platonische System angeleget war. Seine ganze Philosophie beschäftigte sich mit Idealen. Daher entdeckte er so viele Mängel und Fehler in der Religion, in der Moral und in der Staatskunst.

Philosophie gewann also durch ihn schon viel, theils an Verknüpfung der einzelnen Theile, theils an Umfang. Man kann in seinen Schriften schon ziemlich deutlich, die Absonde-

12) Epinom. S. 274.

13) De Republica, VII. S. 133. 165.

sonderung der drei Theile, Logik, Physik und Moral, oder Politik wahrnehmen. Darinn sind auch fast alle alte Schriftsteller einig, daß er zuerst die drei Theile zur Philosophie geschlagen, und mit einander vereiniget habe 14). Doch völlig hat er sie noch nicht abgesondert, noch nicht genau ihre Gränzen und ihren Umfang abgezeichnet. Dies Verdienst erwarb sich Xenokrates und Aristoteles 15). Daher nennt Plato noch oft die ganze Philosophie mit ihren verschiedenen Theilen, Dialektik. Weil sie nehmlich die Regeln der logischen Wahrheit, oder des Denkens aufsuchet, so bekam sie auch die Wahrheiten, welche durch ihre Regeln entdeckt werden, als Zubehör, oder als Aussteuer mit 16). Wie also Meiners behaupten konnte, Plato sei von den Untersuchungen über Gott, Materie und Welt ausgegangen, dann zur Seelenlehre und Dialektik fortgegangen, und habe mit der Moralwissenschaft geendiget, kann ich nicht begreifen 17).

Die

14) Diogen. Laert. III. 56. Sextus Empiric. advers. Mathemat. l. VII. 16. Apulejus de dogm. Platon. Cic. Acad. Qu. I. c. 5.

15) Sextus l. c.

16) de republic. VII. 162. Philebus. 4ter B. S. 304.

17) Geschichte der Wissenschaften [illegible] S. [illegible]7.

Die mathematischen Wissenschaften empfahl er sehr, weil sie Aufmerksamkeit und Nachdenken schärfen, und den Verstand gewöhnen, über das Sinnliche sich zu erheben. Vorzüglich, glaubt er, müßten sie diesen Nutzen schaffen, wenn sie nicht blos zu mechanischen Verrichtungen gebraucht, sondern als Wissenschaften betrachtet würden. Er unterschied daher auch die gemeine und die höhere oder wissenschaftliche Mathematik, und schätzte die letzte als Vorbereitung zur wahren Philosophie 18).

§. 42.

Ausser der Induktion, die er vom Sokrates annahm, aber wahrscheinlich sehr erweiterte und verbesserte 1), erfand er wohl unstreitig zwei andere Methoden, die analytische und synthetische. Jene gehet von dem Gegebenen oder Angenommenen aus, und schließt ohne Zeichen und Bilder zu dem obersten Principe, das nicht mehr bedingt ist, fort; diese hingegen gehet von dem Gegebenen nicht zu Gründen, sondern zu Folgen fort, und zwar durch Anschauung 2). Jene

18) de republica. VII. S. 144 - 152. Epinomis. S. 244 - 246. Phileb. S. 301.

1) Diogen. Laert. III. 53.

2) de republ. VI. S. 122. η το μεν αυτε τοις τοτε τμηθεισι ως εικοσι χρωμενη ψυχη, ζητειν αναγκαζεται εξ υποθεσεων, ουκ επ' αρχην

Jene giebt eigentliche strenge Wissenschaft, diese nur ein Analogon derselben 3). Die analytische Methode hatte er auch in der Mathematik gebraucht, und dadurch zur Erfindung vieler neuen Sätze Anlaß gegeben 4).

An einem andern Orte erwähnt er noch zwei anderer Methoden. Man erfindet Wahrheiten, sagt er, entweder durch Gebrauch und Substitution der Zeichen, oder durch die Betrachtung der Dinge selbst, welche in seinem System nichts anders sind, als Begriffe, oder Formen von Dingen. Jene wollte er nicht in Schutz nehmen, aber diese hielt er für die sichere 5). Man erkennt daraus, daß Plato wirklich ein philosophischer Kopf war, welcher nothwendig viele Endeckungen machen mußte, und noch mehr würde geleistet haben, wenn er nicht gerade in der Periode gelebt hätte, wo eigentlich systematischere Bearbeitung der Philosophie ihren Anfang nahm.

αρχην πορευομενη αλλ᾽ επι τελευτην· το δ᾽ αυ ετερον το επ᾽ αρχην ανυποθετον εξ υποθεσεως ιουσα, και ανευ των περι εκεινο εικονων αυτοις ειδεσι δι᾽ αυτων την μεθοδον ποιουμενη.

3) de republic. VII. ᾧ γαρ αρχη μεν ὁ μη οιδε, τελευτη δε και τα μεταξυ εξ ου μη οιδε συμπεπλεκται, τις μηχανη την τοιαυτην ὁμολογιαν ποτε επιστημην γενεσθαι;

4) Diogen. Laert. III. 24.

5) Cratylus. Zw. B. S. 332.

nahm. Denn die Untersuchung des Vorstellungsvermögens, welche eigentlich die Grundlage aller philosophischen Untersuchungen seyn muß, war von ihm theils zuerst zur Hand genommen, theils veranlasset worden, wobei es an Mißverständnissen, Uebereilungen und Irrthümern nicht fehlen konnte.

§. 43.

Woher nahm Plato die Materialien zu seinem philosophischen System? Es ist gar keinem Zweifel unterworfen, daß vor ihm schon viele Materialien zusammengetragen, viele Begriffe erfunden und entwickelt, und mancherlei Sätze bearbeitet worden waren. Vorzüglich hatte Sokrates eine Menge von philosophischen Begriffen, sonderlich aus der Moralwissenschaft hervorgezogen, gebildet und für die Philosophie brauchbar gemacht. In den Religionslehren, in der Sprache und im gemeinen Leben war vermuthlich noch eine große Anzahl von Begriffen, welche aber noch verworren und unentwickelt waren. Man kann daher schon erwarten, daß Plato von diesem Vorrath von Vorstellungen wird Gebrauch gemacht, und sie in sein System verwebt haben. Es läßt sich aber von ihm nicht anders denken, als daß er nicht blos gesammlet und zusammengetragen, sondern auch die Vorstellungen entwickelt, bestimmt und berichtiget habe, und wir finden selbst in seinen Schriften Beweise davon. Die Pythagoräer lehrten,

die Augen wären zum Beschauen des Himmels, wie die Ohren zur Harmonie der Töne geschaffen, Astronomie und Musik wären verschwisterte Wissenschaften. Damit ist er zufrieden; er tadelt aber, daß sie blos bei Wahrnehmungen stehen blieben, und nicht vielmehr die Aufmerksamkeit auf die Lösung der Aufgabe: Welche Verhältnisse in den Tönen harmonisch oder unharmonisch, und aus welcher Ursache sie das sind, richteten 1). Daß es sträflich sei, Hand an sein Leben zu legen, hatte er von vielen gehört, vielleicht auch in den Mysterien, auch vom Philolaus, aber ohne deutliche Erklärung oder Beweis, welchen er hinzusetzte 2). Gerechtigkeit sei dasjenige Wesen, welches alles durchdringe, sagten viele, wahrscheinlich würde es auch in den Mysterien gelehrt; er ließ sich aber mit solchen dunkeln, unbestimmt vorgetragenen Meinungen nicht befriedigen, sondern forschte weiter nach 3). Diese Bemerkung wird uns oft bei Nachforschungen der Platonischen Meinungen leiten müssen. Man kann schon mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen, daß seine Philosophie mit Sätzen und Meinungen seiner Vorgänger, selbst mit den Vorstellungen der Volksreligion übereinstimmen werde, es würde [illegible] chen.

1) de republic. VII. S. 160. 161.

2) Phaedo. S. 140.

3) Cratylus. S. 289. 290.

aber falsch geschlossen sein, wenn man daraus folgern wollte, daß Plato nur angenommen oder nachgebetet habe, daß seine Vorgänger ihre Meinungen auch in dem Lichte, mit der Deutlichkeit oder aus denen Beweisen vorgetragen haben, die man bei ihm findet. Man muß darauf sehen, nicht was, sondern wie sie es gesagt haben.

Was eigentlich Plato für Materialien von ältern Philosophen, aus der Volksreligion, oder gar von ägyptischen Priestern, angenommen habe, läßt sich, wegen mangelhaften Denkmälern älterer Philosophie, in den wenigsten Fällen bestimmen. Gewöhnlich nennt man drei Hauptquellen, woraus Plato die Theile der Philosophie entlehnt habe, die Philosophie Sokrates, Pythagoras und des Parmenides, zu welchen leicht noch mehrere konnten gesezt werden. Man würde aber, glaube ich, unserm Philosophen Unrecht thun, wenn man ihm weiter kein Verdienst lassen wollte, als daß er diese Theile zu einem Ganzen verbunden habe. Aristoteles, der die Sache besser wissen konnte, als wir, sagte doch nur, Plato habe der Pythagordischen Philosophie in vielen Stücken gefolget, oder sei ihren Spuren nachgegangen, und giebt selbst eine Anzeige von Veränderungen, welche er mit einigen Pythagoräischen Meinungen vornahm 4). Wahrscheinlich ging es bei den andern

4) Metaphysic. I. 6.

dern Philosophien auch ja. Wenn man daher auch nicht genau anzeigen kann, was und wieviel er von andern entlehnt habe, so ist doch soviel gewiß, daß er alles wohl durchdachte, selbst bearbeitete, oft veränderte, berichtigte, mit Beweisen versah, so gut als es sich thun ließ. Ist dieses richtig, so kann man ihm wohl größtentheils die Form seines philosophischen Systems als Eigenthum anrechnen, wenn ihm auch die Materialien nur zum Theil gehören. Denn daß er bei diesen Arbeiten auf eigene neue Begriffe, Lehren, und Aussichten kommen mußte, folgt von selbst, obgleich die Alten nur sparsam seine Erfindungen angezeigt haben.

Man kann nicht einmahl bestimmt angehen, wie weit er das philosophische Gebäude, dessen Grundlinien und Aussenseiten wir bisher entworfen haben, aufgeführt und geendiget habe, weil wir ihn nicht völlig nach seinen Schriften beurtheilen können. Bleiben wir bei seinen eignen Anzeigen stehen, so hatte er wenig Neigung, sein eigentliches System in Schriften zu hinterlassen, weil er zu große Schwierigkeiten dabei fand, Philosophie durch todte Stimme zu lehren. Worte, sagte er, können sich nicht selbst vertheidigen, nicht erklären, nicht den Leser auf den richtigen Sinn leiten, welches alles der mündliche Lehrer in seiner Gewalt habe. Die Leser verstehen die Lehren entweder nicht, oder mißbrauchen sie, oder

ma..en

machen sie endlich gar lächerlich. Wenn man auf jene Zeiten und auf die mancherlei Verhältnisse, in welchen Philosophie gegen Staat und Religion sich befand, zurück siehet, so wird man freilich gestehen müssen, daß dieses Urtheil ziemlich wahr sei. Desto weniger darf dieses Geständniß uns verdächtig scheinen, weil es in einem Briefe vorkommt 5), zumahl da er auch in dem Phädrus eben das sagt 6). Wenn er aber diejenigen für Thoren erklärt, welche ihre wahren Meinungen unverstellt, rein und klar in ihren Schriften vortragen, so kann man nicht anders denken, als, daß er vieles bei sich behalten, oder nur dem mündlichen Vortrag vorbehalten wollte, und daß er in seinen Schriften vieles gesagt habe, was er nicht eigentlich annahm, sondern nur als allgemeine oder gewöhnliche Vorstellung mit Schonung behandelte, es müßte denn sein, daß er in seinem höhern Alter dieses Urtheil zurückgenommen habe.

§. 44.

Dennoch haben wir so viele Data in seinen Schriften, daß wir seine Lehren und Meinungen, obgleich nicht vollständig, aufsuchen und seine Zwecke ausforschen können. Das letzte

5) Epistol. VII. 11ter B. S. 129.

6) Phaedrus. 10ter B. S. 383. 384.

mer haben wir dies bisher gethan; und sind nun im Stande, eine Vergleichung zwischen den Philosophien beider Männer, des Sokrates und Plato, anzustellen. In einigen Punkten stimmen sie mit einander überein, in andern Stücken sind sie ganz von einander verschieden. Darin überein kommen sie darin, daß beide ihr Bestreben auf einerlei Zweck hinarbeiteten; moralische Besserung der Menschen, Ausbreitung der moralischen Gesinnung, und überhaupt Beförderung der höchsten Zwecke der Menschheit. Beide suchten vernünftigere Begriffe in der Religion zu verbreiten, und Mißbräuche in der Staatsverwaltung zu verbessern. Aber in der Art und Weise, wie sie diese Zwecke zu erreichen suchten, gehen sie sehr weit von einander ab, und daraus entstehen mancherlei Verschiedenheiten. Sokrates suchte das in einzelnen Fällen, bei einzelnen Menschen zu bewirken, Plato im Allgemeinen. Jener bestritt Irrthümer und Vorurtheile, welche die Menschen zu schädlichen Handlungen verleiteten, so wie sie seine Erfahrung und Bekanntschaft mit Menschen im Einzelnen darstellten, und eben so suchte er Fähigkeiten und Tugenden, wo sie sich fanden, zu entwickeln und zu bilden. Dieses war gut und mußte vielleicht geschehen, um Bahn zu brechen, da in diesen Theilen der Philosophie noch wenig vorgearbeitet worden war; aber es konnte auch dadurch selbst noch kein System und

und keine eigentliche Wissenschaft der Moral hervorgebracht werden. Plato hingegen umfaßte mehr das Ganze, zeichnete schon an den Gränzen einer Wissenschaft.

Hieraus entstand ein anderer Unterschied. Weil Sokrates nur vorzüglich darauf bedacht war, einzelne Menschen zu einem tugendhaften und gemeinnützigen Leben anzuführen und zu bilden, so hatte er seinen Entzweck erreicht, wenn er bei jedem einzelnen die Ueberzeugung von den moralischen Wahrheiten, sonderlich ein lebhaftes Gefühl der Würde und Erhabenheit der Tugend und Schändlichkeit des Lasters, nach eines jeden seinem Charakter und Denkungsart, hervorbringen konnte. Aber eben dieses Bestreben, dem er sich ganz widmete, war die Ursache, warum er eine wichtige Untersuchung über die Quellen der unsittlichen Handlungen, der Laster, der irrigen Meinungen, der falschen Grundsätze, und selbst der Fehler in der Verfassung des Staates, nicht weit genug verfolgte und erforschte. Wenn ihm ein Mensch vorkam mit verderbtem Charakter, so war das eine Sache der Erfahrung, an der weiter nicht gezweifelt werden konnte. Die Frage, woher und durch welche Ursachen ein solcher Charakter entstanden sei, war ihm zu entfernt, näher der Gedanke und die Sorge, ihn zu bessern.

Die Untersuchung war mühsam, nahm viel Zeit weg, und konnte in einzelnen Fällen doch nur entfernten Einfluß auf die Umänderung desselben haben. Sokrates scheint daher auch nach allen vorhandenen Nachrichten diese vermieden zu haben, und konnte sie auch wirklich nach seinem besondern Zweck übergehen. Beim Plato hingegen, war dieses eine so wichtige und unvermeidliche Untersuchung, daß sie sogar unmittelbar mit seinem Zweck zusammenhieng. Die Auflösung des Problems: Warum ist der Zustand der Nationen oder der Republiken so verderbt, und warum findet nicht diejenige Glückseligkeit statt, welche vermöge der menschlichen Natur möglich wäre, welche, wie wir oben gesehen, eine von seinen Hauptzwecken war, führte ihn nothwendig auf die Erforschung der Quellen des Verderbens, welche im sittlichen, religiösen und politischen Zustande verborgen lagen. Da einmahl seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet war, so mußte er natürlich die Ursachen des Verfalls der Religion, ihrer Ausartung, der verderbten moralischen Grundsätze, und der politischen Unordnungen entdecken. Daher fand er auch wohl zuerst den Satz, daß die Regierungsverfassung den größten Einfluß auf den moralischen Charakter der Bürger habe, so wie dieser wiederum Veränderungen in jener erzeugt [1]). Daher läßt es sich, wie mir däucht,

1) de republic. VIII. und IX. welche sich fast ganz allein mit dieser Materie beschäftigen.

dächt, erklären, warum Sokrates den Zustand der Nation bei weiten nicht so verderbt findet 2) als Plato, und warum er den Themistocles als einen Wohlthäter des Staates betrachtete 3), von welchem Plato die erste und entfernte Ursache des Verfalls der Nation herleitete 4).

Man hätte denken sollen, daß Sokrates die beste Gelegenheit müßte gehabt haben, um die menschliche Natur zu studiren, und wenn wir finden, daß er auch darin nicht weit gegangen ist, so war die Ursache wohl wiederum die besondere Richtung seines Geistes auf moralische Bildung. Jenes Studium, wenn es auf die menschliche Natur im Allgemeinen gerichtet ist, schien schon zu nahe an das Speculativische zu gränzen, und ausser seinem Plan zu liegen. Man wird daher auch aus dem Grunde das Zeugniß des Aristoteles für richtig halten, wenn er sagt, daß Plato, nicht Sokrates, die verschiedenen Wirkungen der Seele, Denken, Begehren, und Verabscheuen untersucht habe 5). Und dieses ist ein neuer Unterschied. Sokrates nahm Religion und Staatsverfassung

2) Xenoph. M. S. III. 5.

3) Xenoph. M. S. II. 6. 13.

4) Gorg. 148. S. 148. 150. 155.

5) Ethic. Magn. I. 1.

sung wie sie waren, und dachte nur darauf, die Menschen zu bessern, ohne jene umzuformen. Plato hingegen ging mehr auf eine gänzliche Reform und Umbildung jener nach einem Ideal, um erstlich die Quellen der Uebel wegzuräumen.

Diese Verschiedenheiten betreffen den Theil der Philosophie, wo ihre Zwecke im Allgemeinen übereinstimmten. Plato hatte aber noch einen andern großen Zweck, nehmlich ein System der Philosophie zu stiften und zu bearbeiten. Dieser Zweck folgte aus dem erstern. §. 37. Dieser war ihm eigen, und giebt einen neuen Charakterzug von ihren Philosophien.

II. Daraus folgt nun von selbst, daß der Umfang ihrer Philosophie nicht einerlei bei beiden sein konnte. Beim Sokrates war er enger und nur auf das practische Leben beschränkt. Plato erweiterte ihn auf alles, was Anspruch auf Wissenschaft und Philosophie machen kann. Nicht allein der Bezirk menschlicher Pflichten, sondern auch das Erkennbare zogen die Gränzen. Bei jenem waren die Gränzen eben deswegen unbestimmter, weil die Beurtheilung dessen, was nützlich und brauchbar ist, selbst noch einer weitern Bestimmung bedarf, und oft nur durch subjektive Denkungsart geleitet wird; hauptsächlich aber deswegen, weil sich Sokrates vermöge seines Zwecks nach den verschiedenen Denkungsarten und bürgerlichen Verhält-

nissen

nissen der Personen, mit deren Unterricht er sich beschäftigte, nothwendig richten mußte. Bei diesem bezeichnete die Idee einer Wissenschaft den Umfang und die Gränzen viel genauer.

III. Sokrates brauchte zu seinem Zwecke keine künstlichen Methoden, keine künstliche Dialektik. Zu seinem Behufe, um subjektive Ueberzeugung hervorzubringen, war die Induktion und Mäeutik die beste, und er konnte mit ihnen vollkommen auslangen. Sollte man aber ja glauben, daß er gegen die Sophisten eine künstlichere Art, nicht zu beweisen, sondern zu widerlegen, nöthig gehabt habe, so führe ich dagegen das ausdrückliche Zeugniß des Xenophons an 6). Sein feines und richtiges Gefühl vom Wahren und Schönen, seine natürliche, ungekünstelte Beredsamkeit, verschafften seinen Lehren nicht allein Eingang, sondern dienten ihm auch zu Waffen gegen seine Gegner. Um aber der Philosophie wissenschaftliche Form zu geben, war diese Methode nicht hinlänglich genug. Damit also Plato Grundsätze sonderlich im spekulativen Theile aufstellen und

6) Xenoph. M. S. IV. 6. zu Ende. ουτωδε των λογων (das sind eigentlich Beispiele) και τοις αντιλεγουσιν αυτοις φανερον εγιγνετο τ' αληθες. οποτε δε αυτος τι τω λογω διεξιοι, δια των μαλιστα ομολογουμενων επορευετο, νομιζων ταυτην την ασφαλειαν ειναι λογου. —

sie beweisen, aus ihnen eine Menge neuer Wahrheiten herleiten, sie miteinander verbinden, gegen Einwürfe und Zweifel vertheidigen konnte, mußte er nothwendig Erfinder einer künstlichen Logik und eines strengern Raisonnements werden. Der eigene Zweck, eine wissenschaftliche Philosophie zu lehren, berechtiget uns schon, diese Folgerung zu machen. Zum Glück können wir auch durch ein unumstößliches Zeugniß aus dem Plato selbst darthun, daß diese Folgerung nicht falsch ist. Aus der Betrachtung der Natur und ihrer weisen Einrichtung schloß Sokrates auf die Existenz eines weisen und verständigen Wesens, als Urhebers derselben 7). So faßlich auch dieses Raisonnement dem gemeinen Verstande ist, und so überzeugend es bei dem ersten Anblick scheint, so wenig befriediget es einen tiefern Forscher. Eine schwierigere Untersuchung tritt sogleich in den Weg des Nachdenkens, ob nicht die zweckmäßige Einrichtung der Natur selbst zum Wesen einer Natur gehöre, durch sich selbst aus Nothwendigkeit ohne Anfang sei. Plato fühlte diese Schwierigkeit, und konnte deswegen jenen Beweiß von dem Dasein eines Gottes nicht annehmen, ohne diese Schwierigkeit durch eine tiefere Untersuchung gehoben zu haben. Was hier entscheidet, ist, daß er einen Beweiß anführet, der dem Sokrates eigenthümlich gehört, und

7) Xenoph. M. S. I. 4.

und ihn für unzulänglich erkläret 8). Denn nun folget unläugbar daraus, daß Plato eine künstlichere Methode und strengeres Raisonnement als Sokrates erfand, und in seinen Untersuchungen den Sokrates weit hinter sich ließ. Von einem Beispiel kann man auf das übrige schließen.

IV. Sokrates hatte keine Geheimnisse. Alles Nützliche, was er wußte, lehrte und theilte er einem jeden frei und öffentlich mit 9). Ganz anders war es mit dem Plato. Auch daraus scheint eine Verschiedenheit ihrer Zwecke zu folgen.

V. Sokrates ist also nichts anders als ein Weiser, ein Tugendlehrer und dabei ein populärer Philosoph; Plato ein systematischer Philosoph mit vielem speculativischen Geiste; Sokrates ein Erzieher einzelner Menschen; Plato ein Reformator, und Erzieher der Menschheit. Eben so wird sich nun die Philosophie beider Männer verhalten. Die eine ist populäre Philosophie aus dem Felde der praktischen Weltweisheit, mehr Ausführung einzelner Materien, als ein System, eine Philosophie, welche mehr die subjektive Ueberzeugung einzelner Menschen von

P 4 den

8) de legib. X. 9ter B. S. 68. verglichen mit S. 76. 77.

9) Plato. Apolog. Erster B. S. 77. Xenoph. Memorab. Socr. I. 6. 14.

den sittlichen Wahrheiten, und ihre Befolgung zum Zweck hatte. Die andere, eine speculative Philosophie, welche das Ganze menschlicher Kenntnisse umfaßte, und auf objektive Wahrheit aus Principien der Vernunft, und auf systematische Einheit abzielte.

§. 45.

Hieraus, glaube ich, könnte nun wohl ein sicheres Kriterium gefunden werden, um Sokratische und Platonische Philosophie von einander zu unterscheiden. Speculative Materien gehören gar nicht zur Sokratischen Philosophie, aber praktische, welche zum Unterricht guter Bürger dienlich sind. Von diesen sind aber nicht ausgeschlossen Betrachtungen über das Dasein und die Eigenschaften Gottes, über Unsterblichkeit. Denn ob dieselben gleich speculativ sind, so haben sie doch auch eine Seite, von welcher sie nicht allein für den gemeinen Menschenverstand gehören, sondern auch als Bewegungsgründe zur Tugend eine Stelle in der Moral bekommen. Doch das Hauptkriterium betrift mehr den verschiedenen Zweck, Bearbeitung, Methode, und überhaupt mehr die Form als die Materien. Eine systematische Bearbeitung, strengeres Raisonnement, Aufsuchung der Grundsätze und Herleitung aus denselben, Beziehung auf wissenschaftliche Zwecke und auf Staatsreform, das sind die Merkmahle, an denen man Platonische Philosophie erkennet.

Leich-

leichter und faßlicher Vortrag gemeinnütziger Wahrheiten, mit Uebergehung aller Swierigkeiten einer dornigten Speculation, nach der Fassungskraft des gemeinen Verstandes eingerichtet zur subjektiven Erkenntniß und einer individuellen sittlichen Ausbildung, macht das Wesentliche und Charakteristische der Sokratischen Philosophie aus. Nach diesen Merkmahlen kann man leicht die Platonischen Dialogen in zwei Klassen bringen, in einigen nähert er sich der sokratischen Philosophie, in andern entfernt er sich ganz von derselben. Aber auch in jenen verfolgte er seinen eigenthümlichen Gang, und machte sich die sokratischen Lehren durch seine eigne Behandlung zu seinem halben Eigenthum. Als Sokrates den Lysis gelesen oder gehört hatte, rief er aus: Wie viel läßt mich der junge Mann sagen, woran ich gar nicht gedacht habe 1).

Nun läßt sich der Streit über die Zuverlässigkeit des Xenophons oder Platons in einer Geschichte der sokratischen Philosophie entscheiden. Denn wenn das, was bisher ausgeführt worden ist, seine Richtigkeit haben sollte, so hätte uns freilich Xenophon allein reine und

 ächte

1) Diogenes Laert. III. 35. Φασι δε και Σωκρατην ακουσαντα τον Λυσιν αναγινωσκοντος Πλατωνος, ἡρακλεις, ειπειν, ὡς πολλα μου καταψευδεθ' ὁ νεανιας.

ächte Lehren des Sokrates hinterlassen, und im Plato dürfte man nichts als Materialien aus jener suchen. Und so hätten wir für die bisher ziemlich allgemein angenommene Regel, daß Xenophon der sicherste Gewährsmann ächt sokratischer Lehren sei, welche gemeiniglich ohne hinreichende Gründe in Ansehen gekommen war, die nöthigen Beweise gefunden. Nach eben diesen Gründen, kann man auch dem Plato eine treue Schilderung der sokratischen Philosophie in seiner Apologie nicht streitig machen.

Es ist übrigens ein unbilliges Urtheil, welches sich manche angesehene Schriftsteller zu Schulden kommen lassen, wenn sie Plato tadeln, daß er nach der Denkart anderer Sokratiker nicht bei der reinen, ächten Sokratischen Lehre geblieben sei, sondern sie mit eigenen und anderer Philosophen Meinungen verfälscht habe. Gerade als wenn Plato nichts als Nachbeter oder gedungener Geschichtschreiber seyn dürfte. Könnten sie doch erst beweisen, daß Sokrates diesen Schüler nicht eben, weil er mehr war als andere Schüler, und wegen seines vorzüglichern philosophischen Genies, sehr hoch geschätzt habe 2). Doch die Beschuldigung sagt eigentlich gar nichts. Das Recht, welches Sokrates hatte, aus andern Schriften das Nützlichste zu seinem Gebrauch zu sammlen, eben das mußte auch

2) Xenoph. M. Socr. III. 6.

auch diesem zukommen, Materialien zusammen zu lesen, wo er sie finden konnte, und nach seiner Beurtheilung in ein Ganzes zu vereinigen. Es ist auch übrigens noch nicht erwiesen, nicht einmahl wahrscheinlich, daß Sokrates ein zusammenhängendes System gelehrt habe.

Anmerk. Nachdem ich diese Untersuchung geendiget habe, ist mir erst ein schätzbarer Aufsatz über die nehmliche Materie von Eberhard in seinen neuen vermischten Schriften Halle 1788. S. 354. zu Gesicht gekommen. Er setzt den Zweck beider Philosophen darin, dem gemeinen Wesen tugendhafte, wohlthätige und weise Staatsbürger, Obrigkeiten und Rathgeber zu bilden, und glaubt daß damit ihre spitzfindigsten Speculationen in Verbindung gestanden haben. Plato ging, nach ihm, nur einen kleinen Schritt weiter, daß er die Ideen von den Dingen absonderte. Ich gestehe gerne, daß beträchtliche Zweifel mir nicht erlauben, diese Darstellung des scharfsinnigen Denkers für die richtige zu halten, nehmlich im Betreff der Uebereinstimmung des Sokrates mit dem Plato. Nach meiner Vorstellung, die ich im Vorhergehenden dem Publicum vorgelegt habe, ist hier das Eigenthümliche des Sokrates und Plato zusammengenommen, und nun beiden Personen beigelegt worden. Er beruft sich einzig und allein auf den Aristoteles, der beiden so nahe war, und des einen immer in Verbindung mit dem andern gedenket. In diesem Punkte muß ich auf den 36. §. Anmerk. 2. verweisen. Aristoteles unterscheidet aber an andern Orten hinlänglich, worinn ihre Philosophie von einander abweichet, und schreibt dem Sokrates nur moralische Untersuchungen, dem Plato aber, ausser diesen auch speculativische Philosophie

phie

phie ꝛc. Meine übrigen Gründe sind schon vorgekommen. Ich kann ihnen nichts besseres wünschen, daß sie von einem Eberhard mögen geprüft werden.

Zweiter Theil

Platos, und der übrigen Sokratiker Lehren von Unsterblichkeit.

Erster Abschnitt

Zustand des Volksglaubens von Unsterblichkeit bis auf die Zeiten beider Philosophen.

§. 46.

Unsterblichkeit, das ist Fortdauer der Seelen nach dem Tode, verbunden mit dem Zustand der Belohnungen oder Bestrafungen, nicht nach philosophischen Begriffen, sondern nach dunkeln und unentwickelten Vorstellungen gedacht, war ein Bestandtheil, wo nicht aller, doch der meisten Volksreligionen, unter jedem Himmelsstriche. Die erweiterte Menschenkenntniß hat diese Wahrheit bestätiget, indem sie uns sehr wenige

wenige Beispiele von Nationen aufweiset, welche so roh waren, daß ihre Hofnung oder Furcht sich nicht auf ein anderes Leben erstreckte. Die wenigen Beispiele vom Gegentheil lassen noch immer die Besorgniß zurück, daß man nicht richtig beobachtet habe. Diese historische Wahrheit läßt schon vermuthen, daß bei den ältern Nationen eben der Glaube gewesen sei, und die Spuren, welche man bei allen Nationen, so weit unsere mangelhafte Kenntniß reicht, davon findet, bestärkt jene Vermuthung. Man darf also ziemlich sicher annehmen, daß Unsterblichkeit beinahe ein allgemeiner Glaubensartikel gewesen ist.

Es ist auch, wie mir dünkt, ganz und gar nicht nöthig, um die Ausbreitung des Glaubens an Unsterblichkeit zu erklären, zu ausserordentlichen Mitteln Zuflucht zu nehmen. Wozu braucht man hier eine göttliche, unmittelbare Belehrung der ersten Menschen, und eine mündliche Ueberlieferung aus einer Generation an die andere? Wie unwahrscheinlich ist die Meinung, daß die Schriften Mosis und der Propheten einen so allgemeinen Einfluß sollten gehabt haben! Immer müßte man doch zu einer Geneigtheit der Seele, zu einem gewissen innern Interesse, die Fortdauer ihrer Existenz zu glauben, zurückkommen, weil jener Glaube sonst keinen solchen Eingang hätte finden können. Ist man aber einmahl dahin, so muß man

man auch einen natürlichen Ursprung vermuthen, und einen natürlichen Weg der Ausbreitung annehmen, und beide sind nicht so verwickelt und verborgen, daß sie nicht an das Licht hervorgezogen werden könnten, wie sich gleich zeigen wird. Andere haben Eitelkeit oder Ruhmsucht, andere Staatspolitik als die Ursachen angesehen, woraus sich dieses Faktum erklären lasse. Die letzte konnte freilich die Meinung von der Fortdauer der Seelen zu ihren Absichten brauchen, aber nur dann, wenn sie schon vorhanden war, aber sie nicht selbst hervorbringen. Glaubt man eine gewisse Neigung in dieser Sache nöthig zu haben, so ist ja eine andere in näherer Verbindung mit der Unsterblichkeit, nehmlich, die Liebe zum Leben r).

Wie wird man also den Ursprung und gleichsam die erste dunkele Ahndung der Unsterblichkeit auf eine natürliche Art erklären können? Ich glaube auf folgende, welche freilich nicht streng bewiesen werden kann, übrigens aber doch mit der Denkweise roher und nicht aufgeklärter Menschen übereinstimmt, und so viel wahrscheinliche Gründe für sich hat, als man nur billiger Weise fodern kann. Zuerst muß

r) Man sehe über diese und andere Meinungen Oporini historia critica doctrinae de perennitate animae Erstes Kapitel.

muß man zweierlei unterscheiden, den Glauben an Fortdauer, und die Vorstellung derselben als eines Zustandes der Bestrafung und Belohnung. Denn das sind offenbar zwei ganz verschiedene Dinge, welche nicht einerlei Ursprung haben können.

Zu der ersten Meinung konnte Anlaß geben, der Trieb des Lebens, welcher doch bei jedem Menschen, obgleich nicht in einerlei Grad und auf einerlei Art, rege ist. Wenn die Menschen nun einmahl einen Werth an dem Leben finden, und es als ein Gut schätzen, können sie dann dem Triebe und dem Wunsche zu leben, Gränzen setzen? Können sie sich einen Zeitpunkt denken, nach dessen Versließung es kein Gut, kein Gegenstand des Verlangens mehr für sie sein könnte?

Wenn das möglich sein sollte, so könnten die Ursachen nur solche Umstände sein, welche eine andere Art des Lebens wünschenswerther machen, nicht aber Nichtsein überhaupt. Dazu kommt noch, daß sinnliche Menschen sich eigentlich gar nichts unter dem Zustand des Nichtseins denken können, sie, die alles unter sinnlichen Bildern sich vorzustellen pflegen. Natürlich folgt also daraus, daß der Trieb des Lebens gränzenlos ist, und bei rohen Menschen fast schon von selbst die Vorstellung einer Fortdauer herbeiführet. Hier wird vermuthlich auch ein anderer psychologischer Grund mitgewirkt

wirkt haben, zum wenigsten bei solchen Menschen, die gewöhnt waren, zu klärern Vorstellungen vom Zukünftigen sich zu erheben. Jeder, der etwas Angenehmes kennet und empfindet, wünscht es immer zu besitzen und unaufhörlich zu genießen. Wunsch erzeugt Hofnung, und Hofnung wird nach einer natürlichen Illusion für Wirklichkeit gehalten.

Die Vorstellung, daß die Seele etwas vom Körper verschiedenes sei, welche gewiß sehr früh entstanden war, half wahrscheinlich dazu, jener Hofnung mehr Gewicht und Stärke zu geben. Man mußte ja bald bemerken, daß etwas in dem Körper sei, welches ihm Leben oder Bewegung und Empfindung giebt; man mußte wahrnehmen, daß dieses etwas, was man Seele nennte, nicht unzertrennlich mit dem Körper verbunden sei, sondern daß es ihn zuweilen verlasse und wieder in ihn hineinwandere, zuweilen auch auf immer von demselben geschieden sei. Und so bald es auf eine kurze Zeit, oder auf ewig, verschwunden war, war auch Lebenskraft entwichen, und der Körper lag als eine unbewegliche Masse vor ihren Augen. Also, schlossen sie, muß es doch etwas sein, was den Körper belebt, es muß Etwas verschiedenes sein. Die Quelle des Lebens kann doch wohl nicht so zerstörbar sein, als der Körper, sie muß noch fortdauern. Endlich gesellte sich dazu noch eine andere Vorstellung, welche wieder

der

[illegible] natürlichen Illusion [illegible] und keinen Zweifel hingen an der Wirklichkeit der [illegible] Die Bilder der verstorbenen [illegible] Kinder, Gatten und Anverwandten, welche in ihrem Leben lieb und werth gewesen waren, werden natürlicher Weise, oft der Phantasie wieder im Wachen und im Traume dargestellet. Wenn nun, sonderlich im Traume, diese Bilder völlig ausgemahlet waren, wenn die Verstorbenen in ihrer ganzen Gestalt mit allen ihren Eigenthümlichkeiten erschienen, wenn sie redeten, sich bewegten und Handlungen thaten, welche auch Lebendige verrichten, so konnte man in den ältesten Zeiten wohl nicht anders glauben, als es müßten wirklich existirende Personen seyn, und also die Verstorbenen noch fort leben. Der Schluß ist um so natürlicher, je weniger man Kenntnisse von den Veränderungen der Seele hatte, und je weniger man die besondern Erscheinungen der Phantasie und Einbildungskraft anders, als durch Einwirkung wirklicher Gegenstände ausserhalb der Seele, erklären konnte.

Wir haben noch viele Spuren aus dem Alterthum, welche ganz klar beweisen, daß die Menschen so dachten und schlossen. Die vorzüglichsten Stellen, welche hieher gehören, hat Reber in einem Programm gesammlet, welcher auch daraus allein den Ursprung des Glaubens an

der Unsterblichkeit herleiten 2). Man wird auch weiter unten sehen, daß die ersten Bemühungen, den Glauben mit Gründen zu unterstützen, von diesem Gedanken ausgingen, wodurch die ganze Sache noch mehr Gewißheit erhält. Weil aber auch die andern Vorstellungen,

2) M. Ioh. Melch. Fabri Programma, vnde origo doctrinae de immortalitate animarum repetenda videatur. Continuatio. II. Onoldi. 1778. Folgende Stellen führt er an: Euripides Alceste. V. 355. Xenoph. Cyrop. VIII. 7. Cic. de Senectute c. 22. Tuscul. Qu. I. 13. Ouidius de Ponto. I. 9. Plinii Epist. II. 1. Lucret. I. 134. IV. 737. Eine Hauptstelle, wegen ihres Alterthums, scheint ihm entgangen zu sein, nehmlich Homer Iliade Ψ V. 59. Nachdem der verstorbene Patroclus als Traumbild dem Achil erschienen war, und mit ihm zwar gesprochen hatte, aber wie ein Nebel seinen Umarmungen entwichen war, sprach Achil folgende merkwürdige Worte aus:

ω ποποι η ρα τις εςι και εν αιδαο δομοισι
ψυχη και ειδωλον, ατας φρενες ουκ ενι παμπαν·
παννυχιη γας μοι Πατςοκληος δειλοιο
ψυχη εφεςηκει γοοωσα τε μυςομενη τε,
και μοι εκας' επετελλεν· εικτο δε θεσκελον αυτω.

Man vergleiche Virgilii Aeneid. VI. 292.

Einige Stellen aus dem Plato werde ich hernach noch hinzufügen.

lungen, welche ich angegeben habe, in denselben wieder vorkommen; so ist es sicherer, wenn man sie alle zusammen nimmt, um aus ihnen den Ursprung zu erklären.

§. 47.

Der andere Bestandtheil des Glaubens an Unsterblichkeit, die Erwartung künftiger Strafen und Belohnungen, kann auf diese Art nicht erkläret werden. Denn die Begriffe von Schuld und Verdienst, und einem Richter unserer Handlungen, welche dabei vorausgesetzt werden, können nicht anders als aus der Vernunft entsprungen sein. Auch eine ungebildete Vernunft empfindet undeutlich die Nothwendigkeit, ein anderes Leben anzunehmen, welches sich an dieses anschließt, wo die moralische Regierung auf eine deutlichere Art ausgeübt werde. Eigentlich dachten sich die Menschen im grauen Alterthume den Zustand nach dem Tode immer analog mit dem gegenwärtigen Leben, und glaubten: diejenigen Menschen, welche sie nach ihren Begriffen für gut oder böse hielten, würden das Gute genießen oder das Unangenehme leiden, was sie dafür erkannten. Aber auch darin liegen die noch ungebildeten Schlüsse einer moralischen Vernunft verborgen. Uebrigens glaube ich, daß die Vorstellung von dem Zustand der Strafen und Belohnungen erst nach jener Ueberzeugung von der Fortdauer entstanden, und mit dieser verknüpft worden ist,

aber nicht umgekehrt, weil jene schon Wirksamkeit der moralischen Vernunft, diese aber nichts als die Wirksamkeit einer lebhaften Phantasie voraussetzt. Will man aber auch annehmen, daß beide Vorstellungen mit einander entstanden sind, so diente doch die letztere zur Grundlage der erstern.

Mit diesen ursprünglichen Vorstellungen war unter vielen noch eine dritte vereiniget, Seelenwanderung, welche schon an sich, weil sie uns so sonderbar vorkommt, aber auch deswegen, weil sie nur einigen Nationen eigen zu sein scheinet, Aufmerksamkeit verdienet. Eben deswegen sind vielleicht die ersten Anfänge dieser Meinung und der Gang, den der menschliche Geist dabei nahm, schwerer aufzusuchen. Meiners glaubt die stundenlangen Extasen der Zauberer und Jongleurs könnten die Meinung von der Seelenwanderung veranlasset haben 1).

Hinreichend oder befriedigend ist das doch nicht. Daraus konnte wohl die Meinung entstehen oder bestärket werden, daß die Seele etwas vom Körper verschiedenes sei, und einige Zeit lang den Körper verlassen und wieder zu denselben zurückkehren könne. Es war Vorbereitung des Gedankens, daß die Seele verschiedene Körper durchwandere, aber es fehlte noch

1) Meiners Grundriß der Geschichte aller Religionen. S. 179.

etwas, welches ihnen Gedanken [illegible] herbeiführen
oder können? Ist es nicht, so liegt die nähere
Veranlassung schon in jenen Vorstellungen,
welche ich in dem vorhergehenden angeführet
habe. Wenn jene Menschen auch gleich einen
genauen Unterschied zwischen Körper und
Seele einsahen, und sie in Gedanken von ein-
ander trennten, so würden doch gewiß ihre Be-
griffe noch sehr [illegible]. Wahr-
scheinlich glaubten sie, daß die abgeschiedenen
Seelen ebenfalls einen Körper [illegible]
nen, wie in diesem Leben. Es konnte nicht
fehlen, daß jene Traumbilder diese Meinung
bestätigen mußten, weil die Verstorbenen alle-
zeit in einer körperlichen Gestalt erschienen. Es
durfte nur noch ein Umstand oder eine besondere
Erscheinung dazu kommen, [illegible] gefolgert
würde, daß die Seelen auch in andere Körper
übergehen, so war alsdann die Meinung der
Seelenwanderung [illegible] nach
gebildet. Gewöhnlich waren die imaginari-
schen Bilder der Verstorbenen [illegible], in
welchen sie [illegible] wurden, ähn-
lich. [illegible] also daß die
Seelen die ähnlichen Körper, wie die Leiber hät-
ten, die sie in diesem Leben gehabt hatten,
(Man sehe die angeführte Stelle des Homers)
nur etwa geistiger oder luftartiger; oder auch
andere Körper, welche aber nach der Aehnlichkeit
der äussern gebildet wären. Die Bilder der
Phantasie konnten aber auch verändert werden

 und

und eine ähnliche Gestalt annehmen, und als-
dann mußten sie nothwendig auf die natürliche
Weise schliessen, daß die Seele in andere Kör-
per gewandert sei. Dies mag wohl das [illegible]
sein, welches die Meinung der Seelen-
wanderung veranlasset hat. Denn hier ist wei-
ter nichts möglich als Vermuthungen zu wagen.
Hierzu denke man noch einen andern Umstand,
welcher nicht weniger wahrscheinlich ist. Wenn
in den ersten Zeiten, wo Menschenbildung
und Charaktere noch nicht die mannichfaltige
Verschiedenheit unter den Menschen, als in
den folgenden Zeitaltern, aufweisen konnten,
wenn da, sage ich, der Fall sehr oft sein mußte,
daß ein Mensch seine große Aehnlichkeit in
Handlungen und Denkungsart mit vielen an-
dern bemerken ließ, so war wohl nichts natür-
licher, als zu denken, daß einerlei Seele die
Ursache von einerlei, oder doch sehr ähnlichen
Handlungen sei, und also eine und dieselbe
Seele in verschiedene Körper einwandere. Aus
den einigen Stellen in dem alten Testament, habe
ich auch einige beim Warburton gefunden, die
denen dieser Vermuthung noch einige Wahr-
scheinlichkeit mehr bekommt 2). Die Ursache
aber, warum die Seelenwanderung nur gewis-
[illegible] sen

2) Warburton Göttl. Send. Moses, 2ter Band, S. 340. Die Stellen, welche er anführet, sind Tacit. Annal. II, 60. Diodorus, Erster B. den Ort kann ich nicht finden [illegible]

sen Völkern gebräuchlich war, wünschte, so will ich nachgedacht haben, noch immer unerklärlich.

§. 48.

Diesen Vorstellungen, welche die Grundlage zu der Lehre von der Unsterblichkeit ausmachten, wurden in der Folge immer mehr erweitert, und mit andern Wahrheiten, daß sie eine eigne Reihe von Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode ausmachten. Man bestimmte den Ort und Aufenthalt der Verstorbenen, man schilderte ihren Zustand; im Anfange immer mehr analogisch mit dem gegenwärtigen Leben; in der Folge entfernte man sich immer mehr von diesem Gemählde und bildete und formte so lange daran, bis die wunderbare Schilderung des Hades daraus entstand. Diese Vorstellungen waren verschieden, und änderten sich im Einzelnen theils nach dem Charakter der Nationen, theils nach dem Grade der Cultur. So wie ein Volk einer feinern Empfindsamkeit empfänglich, und ihre Gemüthsart zu frohern und heitern Empfindungen gestimmt war, waren sie auch die Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode feiner und reizender, als bei andern Nationen, welche mit vielen Widerwärtigkeiten und Mühseligkeiten zu kämpfen hatten, und denen es an Lebhaftigkeit oder Feinheit der Einbildungskraft fehlte.

[illegible] rung, [illegible] Guten und Bösen, der Strafen und Belohnungen und s. f. mußten freilich auch vielen Einflus in die Vorstellungsarten von dem Zustande nach dem [illegible] Aber die [illegible] die- sen Begriffe [illegible] Fortschritte [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Geschäfte [illegible] Zeit [illegible] [illegible] [illegible] gesell- schaftliche Verbindung [illegible] [illegible] Furcht und Hofnung, Strafen und Belohnungen, weil sie [illegible] Eigenthumsrechte und [illegible] Sinnlichkeit abzuhalten [illegible] Handlungen zu bewegen nöthig [illegible] weil Furcht und Strafen wirksamer sind als Hofnung und Belohnung, so [illegible] sie als Mittel der Kultur mehr von der Seite, wo sie

 Furcht

Furcht und Schrecken [illegible], als sanf-
tere Empfindungen einflößen konnten. Auf
diese Art betrachteten sie auch die Vorstellungen
von dem Zustande nach dem Tode. Sie fan-
den diese Meinung [illegible] und
in dem Denken der Menschen gegründet. Da
aber [illegible] die moralischen Begriffe von Strafen
und Belohnungen [illegible] dem künftigen Leben zu
ihrem Zweck dienten, so suchten sie vorzüglich
die Vorstellung von Strafen in der Unterwelt
lebhafter und fürchterlicher zu machen, um die
Menschen durch das Schrecken derselben von
solchen Verbrechen zurück zu halten, welche das
Wohl der bürgerlichen Gesellschaft schädlich wa-
ren [illegible]
[illegible] in den Fragmenten
der [illegible]

Diogenes Laertius erzählet uns einige Bei-
spiele davon in dem Leben des Pythagoras 1).
Als dieser Philosoph bemerkte, daß die Kroto-
niater in unnatürliche Laster versunken, ihren
Weibern nicht dasjenige leisteten was Männer-
pflicht erheischet, so gab er vor, er sei in der
Unterwelt gewesen, und habe gesehen, daß sol-
che Männer sehr hart bestraft würden. Dieses
hatte seinen erwünschten Erfolg, und die Män-
ner begegneten hernach ihren Weibern besser.

 Eben

1) Diog. Laert. VI. 21. Maximus Tyrius Dis-
sert. [illegible]

Eben derselbe lehrte, daß die Manes des Homers und Hesiods mit harten Strafen gefoltert würden, wegen der Unehrerbietigkeit, mit welcher sie von den Göttern gedichtet hatten. Aus diesen und andern Beispielen, welche ich in dem 90 § anführen werde, wird es wahrscheinlich, was auch der Natur der Sache nach nicht anders seyn kann, daß die Vorstellungen von den Strafen immer local waren, und ihren Bezug hatten auf den moralischen Zustand einer Nation, und auf die gewöhnlichsten Laster, welche die Gesetzgeber verhindern wollten. Da die ältesten Gesetzgeber auch zugleich Dichter waren, so besangen auch sie in ihren Gedichten diesen Gegenstand, und setzten neue Bilder hinzu. Von ihnen wurde der Styx und Acheron, Charon und Cerberus, Tantalus, Sisyphus, Tetyus und alle jene schaudervollen Gegenstände der Hölle erdichtet oder doch mehr zum Schrecken ausgemahlet, und durch ihre Gesänge allgemein bekannt gemacht. Auch bei den Dichtern ist bemerkbar, daß ihre Schilderungen in frühern Zeiten desto schaudervoller und schrecklicher waren, je näher sie dem Zustande waren, dessen ich vorher erwähnet habe, wo nehmlich Furcht und Schrecken die einzigen Zwangsmittel waren, die Menschen von Gewaltthätigkeiten abzuhalten. Die Beschreibungen werden in eben dem Grade milder und sanfter, die Schilderungen der Elisäischen Felder reizender und anmuthiger, als sich Kultur und Feinheit in Sitten

ten verbreiteten. Nach dem Diodor war es Orpheus und Musäus, welche die Lehre von der Glückseligkeit der Frommen und dem martervollen und traurigen Zustande der Gottlosen in Umlauf brachten 2). Weiter unten werden wir sehen, wie dies zu verstehen ist; ob sie die Erfinder dieser Vorstellungen waren, oder ob sie ihnen nur eine andere Gestalt gaben.

§. 49.

Auf diese Art läßt sich der Ursprung, die Ausbildung und selbst die Ausbreitung des Glaubens an Unsterblichkeit und der Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode, wie ich glaube, der Wahrheit gemäß angeben. Mündliche Ueberlieferung und schriftliche Tradition waren freilich die Mittel, wodurch diese Meinungen so ausgebreitet wurden, daß sie einen allgemeinen Glaubensartickel ausmachten; aber nicht die einzigen. Wenn sie nicht im voraus eine Geneigtheit der Gemüther, sie zu glau-

2) Diodor. lib. I. edit. Rhodomanni Hanouiae 1604. p. 86. Ορφεα μεν γαρ των μυςικων τελετων τα πλειςα και τα περι την εαυτου πλανην οργιαζομενα, και την των εν αδου μυθολογιαν απενεγκασθαι — και τας των ασεβων εν αδου τιμωριας, και τας των ευσεβων λειμωνας και τας παρα τοις πολλοις ειδωλοποιιας αναπεπλασμενας παρεισαγαγειν. Pausanias IX, 30. Plato de republic. II. 6ter Band, S. 218.

glauben und anzunehmen gestattet hätten, wenn sie nicht solche Gründe gehabt hätten, welche schon in jedes Menschen ungebildeten Denkweise angetroffen werden, wie Tradition würde ohne Erfolg, und die Bemühung der Dichter und Gesetzgeber vergeblich gewesen seyn. Die an Staunen gränzende Bewunderung dieser Männer, als ganz ausserordentlicher und von den Göttern vorzüglich begünstigter Menschen, und das göttliche Ansehen ihrer Anordnungen und ihrer Gedichte, waren eine Zeitlang die wirksamsten Mittel, diese Vorstellungen in Ansehen zu erhalten.

Diese Herleitung verliert nichts von ihrer Glaubwürdigkeit durch einige Schriftsteller, welche bald dieses bald jenes Volk, oder auch verschiedene Weise, als Erfinder der Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen nennen g). Eben weil mehreren der Ursprung derselben zugeeignet wird, schliesse ich, daß sie keinem ausschließlich zugehöre. Die Ursachen und Gründe sind so beschaffen, daß die Meinung unter allen Nationen entstehen konnte und wahrscheinlich auch entstanden ist. Daher konnte nun Streit unter den Nationen, und unter ihren Dichtern und Schriftstellern entstehen, wer sie zuerst ge-

kannt

g) Cic. Tusc. Quaest. I, 16. Diog. Laert. I, 24. Menagius ad I, 116. Maximus Tyrius dissert. XXVIII.

kannt, oder zuerst bekannt gemacht habe. Zudem kommt noch, daß bei einigen dieser Nachrichten offenbar Seelenwanderung mit Unsterblichkeit verwechselt ist. Von jener sind freilich nach den Zeugnissen der meisten Schriftsteller die Aegyptier die ersten Erfinder.

Jetzt will ich noch einige Stellen aus dem Plato hersetzen, welche einige von den Vermuthungen, die wir bisher gemacht haben, noch mehr bestätigen. Daß Träume die Veranlassung zu den ersten Vorstellungen von Unsterblichkeit gegeben haben, scheint aus der Stelle zu erhellen, wo er einer alten Sage gedenket, daß die Seele eines ermordeten gleich nach dem Tode dem Mörder erscheine, und aus Zorn und Rachgierde ihn mit Furcht und Entsetzen erfülle, und in allen seinen Handlungen beunruhige 4). Die Anzeige ist zu kurz, weil Plato etwas bekanntes

4) de legib. IX. 9ter B. S. 28. παλαιον δη τινα των αρχαιων μυθων λεγομενον μη ατιμαζετω. λεγεται δε, ως ο θανατωθεις αρα βιαιως ελευθερω φρονηματι βεβιωκως θυμουται, τῳ τῳ δρασαντι τε νεοθνης ων, και φοβου και δειματος αμα δια την βιαιον παθην αυτος πεπληρωμενος, ορων τε τον εαυτου φονεα εν τοις ηθεσι τοις της εαυτου συνηθειας αναστρεφομενον, δειμαινει και ταραττομενος αυτος ταραττει κατα δυναμιν πασαν τον δρασαντα, μνημης ξυμμαχον εχων αυτον τε και τας πραξεις αυτου. Man vergleiche damit de legib. X. S. 107.

kanntes erzählet. Aber vermuthlich zielt diese Tradition auf die Erscheinungen der Ermordeten entweder im Traum oder auch im wachenden Zustande.

Daß die Gesetzgeber die Meinung von dem künftigen Zustand der Bestrafung und Belohnung vorzüglich genutzt haben, um ihren Gesetzen eine wirksamere Sanktion zu geben, will ich mit zwei Stellen aus dem Plato beweisen. Wenn er in seinen Gesetzen die Sorgfalt für die gute Erziehung verwaister Kinder nachdrücklich anempfehlen will, so nimmt er die Bewegungsgründe aus dem Glauben an die Fortdauer der Seelen. Hier, sagt er, wäre es der schicklichste Ort, der alten Sagen zu gedenken, daß die Seelen der Verstorbenen fortleben, und das Vermögen besitzen, für die Angelegenheiten der noch lebenden zu sorgen. Diese Sagen sind zwar wahr, aber zu weitläuftig, als daß wir sie ihrem ganzen Inhalte nach anführen könnten. Da sie so alt und allgemein sind, so muß man ihnen, vorzüglich auch den Gesetzgebern, welche sie bestätiget haben, völligen Glauben beimessen 5). An einer andern Stelle sagt er: Es ist Pflicht dem Gesetzgeber zu glauben, sowohl in andern Dingen, als auch vorzüglich, wenn er lehret, daß die Seele etwas verschiedenes vom Körper ist; daß die erstere eigentlich unser selbst aus-

5) de legib. XI. 9ter B. S. 130.

ausmacht, den Körper aber gleichsam als ein Schattenbild uns begleitet. Das eigentliche Wesen eines jeden, das, was wir Seele nennen, ist unsterblich, und gehet zu andern Göttern, um Rechenschaft abzulegen, wie das vaterländische Gesetz (oder vielmehr das ungeschriebene πατριος νομος) saget. Dabei kann der Rechtschaffene frohen Muthes sein, der Böse aber muß erzittern 6). Diese Stellen sind deutlich genug, vorzüglich die erstere. Denn gegen die zweite könnte man noch einwenden, daß der Gesetzgeber, dessen Plato erwähnet, kein anderer ist als er selbst, zumahl da die deutliche Unterscheidung der Seele vom Körper, die Bestimmung des Selbst als eigentlichen Wesens, auf keinen andern Gesetzgeber zu passen scheint. Er gedenkt aber doch eines ungeschriebenen Gesetzes, oder vielmehr Tradition von dem nehmlichen Inhalt, welches Beweiß genug ist.

Zuletzt

6) de legib. XII. 9ter B. S. 242. πειθεσθαι δε χρη τω νομοθετη, τα τε αλλα και λεγοντι ψυχην σωματος ειναι το παν διαφερουσαν, εν αυτω τε τω βιω, το παρεχομενον ημων εκαστον τουτ' ειναι μηδεν αλλ' η την ψυχην, το δε σωμα ινδαλλομενον ημων εκαστοις επεσθαι, και τελευτησαντων λεγεσθαι καλως ειδωλα ειναι τα των νεκρων σωματα. τον δε οντα ημων εκαστον οντως, αθανατον ειναι ψυχην επονομαζομενον, παρα θεους αλλους απιεναι δωσοντα λογον, καθαπερ ο νομος ο πατριος λεγει, τω μεν αγαθω θαρραλεον, τω δε κακω μαλα φοβερον.

Zuletzt führe ich noch einige Belege an, daß die Dichter nebst den Gesetzgebern vorzüglich diese Traditionen erhalten, und durch ihr Ansehen den Glauben an dieselben ausgebreitet haben. Wenn er sich auf diese Lehre beziehet, und es eben seine Absicht nicht erfoderte sie mit Gründen zu unterstützen, so beruft er sich schlechthin auf die Dichter 7). Vorzüglich waren es die Dichter, welche den Zustand nach dem Tode auf eine schreckenvolle Art beschrieben, und durch ihre schaudervollen Bilder den stärksten Eindruck auf die Gemüther zu machen suchten 8). Daher zählt er auch diesen Gegenstand unter diejenigen, welche die Dichter gewöhnlich berühren und bearbeiteten 9).

§. 10.

Daß die Lehren von Strafen und Belohnungen, und überhaupt Unsterblichkeit, auch in den Mysterien vorgetragen worden sind, läßt sich schon sehr wahrscheinlich vermuthen, wenn man auf ihren Ursprung und ihren Zweck zurücksiehet (Man sehe oben §. 18.). Orpheus war der Stifter oder doch Verbesserer der Mysterien, er hatte, wie Diodor berichtet, die Lehre von Strafen und Belohnungen aus Aegypten

7) Menn. 4ter B. S. 250.

8) de republic. III. 6ter B. S. 261.

9) de republ. 4ter B. S. 181.

Aegyptien mitgebracht, und machte sie zu einer Mysterienlehre. Wir haben auch genug Zeugnisse von Schriftstellern, welche das ehemalige versichern 1).

Darüber kann also kein Streit sein. Aber mehr Schwierigkeiten giebt es, wenn man nun näher anzeigen soll, was eigentlich für Meinungen über die Fortdauer nach dem Tode in den Mysterien vorgetragen worden sind. Wir wollen einen Versuch machen, wie weit diese dunkele Sache sich aufklären läßt. Alles kommt auf die Vorstellungen von dem Zustand der Guten und Bösen, der Seelenwanderung und die Verbindung oder vielmehr Verträglichkeit dieser zwei verschiedenen Vorstellungsarten an.

Es ist wahrscheinlich, daß in den Mysterien, wo nicht zuerst, doch vorzüglich die Lehre von der Glückseligkeit der Frommen gelehrt, und dieser Zustand nicht allein im Allgemeinen angegeben und versprochen, sondern auch die Beschaffenheit desselben und die Art der Glückseligkeit bestimmter vorgestellt worden ist. Die Glückseligkeit aber war nicht eben eine nothwendige Folge des vorhergegangenen Lebens, oder eine Beloh-

1) Diodor. l. c. Isocrates. Panegyric. c. 6. Cicer. de legib. II, 14. Plato, de republic. II. 6ter B. S. 228. Axiochus, 11ter Band, S. 196.

Belohnung einer tugendhaften und rechtschaffenen Aufführung, sondern ein Vorrecht und eine Belohnung der Eingeweiheten, wie es schon aus den im §. 18. angeführten Zeugnissen erhellet. Dieses giebt uns einigen Aufschluß über die Erweiterung der öffentlichen Lehre durch die Mysterien. Ihr Zweck war, so viel sich vermuthen läßt, die Menschen gesitteter zu machen, Roheit zu verbannen, und der bürgerlichen Gesellschaft eine nützlichere Einrichtung und einen sicherern Bestand zu geben. Wir wissen nicht alle diejenigen Mittel, welche in den Mysterien gebraucht worden sind, um diese Absicht zu erreichen, aber zuverläßig waren die Schrecken des Todenreiches, die Vorstellungen von besondern Strafen für jedes einzelne Verbrechen, wodurch die Sicherheit der Gesellschaft gestöret wurde, unter ihnen die vornehmsten. Die Sitten, die Denkart, die Kultur der Menschen, welche gesittet sollten gemacht werden und die sie zu cultiviren suchten, läßt nichts andern erwarten. Die Bildung ihrer Vernunft war zu gering, als daß sie starken Einfluß auf ihre Handlungen hätte haben können. Die bessern und edelern Bewegungsgründe zum sittlichen Verhalten fehlten, und konnten nur durch Gewalt oder Zwang oder Furcht ersetzt werden. Daher enthielt auch die Religion noch keine andern Bewegungsgründe, als die Vorstellungen von dem Zorn und Strafen der Götter. Gesetzt nun, solche Vorstellungen

waren

waren die vorzüglichsten Mittel in den geheimen Religionsgesellschaften, wodurch die Menschen genöthigt werden sollten, aus Wildheit in einen ruhigern und gesittetern Zustand überzugehen, so waren doch noch andere Vorstellungen nöthig, um sie erst zu bewegen, an den Mysterien Antheil zu nehmen, und durch sie gebildet zu werden. Das waren nun wohl keine andern, als die anlockenden Versprechungen einer übergroßen Glückseligkeit nach dem Tode. Auch daraus, daß es in spätern Zeiten das gewöhnliche Mittel blieb, Mitglieder für die Mysterien anzuwerben, scheint mir diese Muthmaßung mehr Bestätigung zu bekommen (§. 18.).

Der Gebrauch dieser Vorstellungen läßt sich, zumahl nach Beschaffenheit jener Zeiten, nicht tadeln, weil der Zweck derselben zum Besten der Menschen abzielte, und die Folgen derselben gewiß wohlthätig waren. Nur ging es hier, wie mit andern menschlichen Anstalten, daß das Mittel für Zweck gehalten wurde, und gewisse Gebräuche, die anfänglich, weil sie einen bestimmten Zweck hatten, nützlich waren, in der Folge ihre wahre Bedeutung verlohren. Die Mysterien waren Anstalten, um bürgerliche Kultur zu befördern, die Vorstellungen von Strafen und Belohnungen waren nur Mittel dazu. Als der erste Zweck der Mysterien nicht mehr statt fand, weil die Spuren der Wildheit völlig vertilgt waren, hörten sie deswegen nicht

 auf,

auf, und das Mittel wurde nun mit dem Zweck verwechselt. Man glaubte die Mysterien wären dazu angeordnet, daß die Menschen durch sie eine ewige Glückseligkeit erwerben sollten, wie wir schon oben gezeigt haben §. 18.

Worin bestand nun aber diese Glückseligkeit, welche die Mysterien ihren Eingeweiheten versprachen? worin bestand der Vorzug derselben vor andern Menschen? Man findet verschiedene Vorstellungen und Ausdrücke von dieser Sache, welche aber im Grunde doch zusammenstimmten, wie sich hernach ausweisen wird. Bald sagte man, die Eingeweiheten würden allein in Gesellschaft der Götter sein, die Uneingeweiheten aber in Morast liegen 2). Bald hieß es, die Eingeweiheten würden den Vorsitz vor den übrigen haben. Bald drückte man sich so aus, die Eingeweihten würden eigentlich recht leben oder glückselig sein, die andern aber alle Arten des Elendes leiden müssen. Eine Stelle in den Fröschen des Aristophanes wird dazu dienen, um den Punkt zu finden, in welchem diese verschiedenen Nachrichten zusammentreffen. Bachus kommt zum Herkules, und wünschet von ihm, der schon in [illegible] dem

[illegible]

2) Phaedo. Erster B. S. 157. Aristidis Ελευσινιος. Plessings Memnonium 2ten Th. S. 241. 242. Man sehe die Stellen von den angeführten Meinungen oben §. 15.

Hades gewesen ist, den besten Weg dahin, und andere Merkwürdigkeiten der Unterwelt zu erfahren.

Hercules unterrichtet ihn, daß er zuerst an einen großen und tiefen See kommen werde; darauf in eine Gegend, wo lauter Schlangen und vielerlei Thiere in schrecklichen Gestalten zu sehen sind; darauf folge eine andere Gegend mit tiefem Koth, Schlamm und stinkenden Unflath, in welchen diejenigen stecken blieben, welche die Rechte der Gastfreundschaft verletzet, Unzucht getrieben, fremdes Gut geraubet, Eltern getödet oder geschlagen, oder einen falschen Eid geschworen hätten 3). Hast du alle diese Abentheuer bestanden, fährt er fort, so wirst du Myrthenwälder, das angenehmste Licht, fröliche Chöre von Männern und Weibern erblicken, und eine angenehme Musik mit einem frohen Händeklatschen hören. Hier sind die Eingeweiheten, welche dir alles sagen werden, was du zu wissen nöthig hast, denn ihre Woh-

3) Aristoph. Βατραχοι v. 145. ειτα βορβορον πολυν
και σκωρ αει νων. εν δε τετω κειμενες
ει πε ξενον τις ηδικησε πωποτε
η παιδα κινων τ'αργυριον υφειλετο.
η μητερα ηλοησεν, η πατρος γναθον
επαταξεν η 'πιορκον ορκον ωμοσεν
η Μορσιμε τις ρησιν εξεγραψατο.
Man vergleiche Virgil. Aeneid. VI. v. 606.

nungen sind selbst auf dem Wege und an den Thoren des Pluto 4). Bachus findet alles so, wie Hercules ihm beschrieben hatte. Man erfährt auch noch, daß die Gegend, wo der Morast war, Finsterniß bedeckte 5). Die Eingeweiheten singen in Chören: Uns allein scheint die Sonne und das Licht, die wir eingeweihet sind, und fromm gegen Bürger und Fremde gelebet haben 6).

Diese Beschreibung des Hades und seiner verschiedenen Gegenden, sie mag nun ursprünglich schon in der Volksreligion enthalten gewe-

sen,

4) v. 154. εντευθεν αυλων τις σε περιεισι πνοη
οψει τε φως καλλιστον ωσπερ ενθαδε,
και μυρρινωνας, και θιασους ευδαιμονας
ανδρων γυναικων, και κροτον χειρων πολυν
Διόν. ουτοι δε δη τινες εισιν. Ηρακλ. οι μεμυημενοι
—
οι σοι φρασουσ' απαξ απανθ', ων αν δεη.
ουτοι γαρ εγγυτατω παρ' αυτην την οδον
επι ταισι του Πλουτωνος οικουσι θυραις.
Virgil. Aene. VI. v. 637.

5) v. 273.

6) v. 455. μονοις γαρ ημιν ηλιος
και φεγγος ιλαρον εστιν
οσοι μεμυημεθ' ευ-
σεβη τε διηγομεν τον
τροπον περι τους ξενους, και τους ιδιωτας.

sen, oder erst in den Mysterien aufgekommen seyn, ist in der Folge zur gewöhnlichen Vorstellung geworden. Nicht allein griechische Schriftsteller stimmen damit überein, sondern auch selbst Virgil scheint im Ganzen eben diese Bilder vor Augen gehabt zu haben. Nur in einem einzigen Punkte weicht er vielleicht ab, daß er vor den eigentlichen Tartarus die campos lugentes setzt, von denen man hier keine Spur findet. Ehe ich weiter gehe, muß ich noch eine Anmerkung über die Thore des Pluto machen. Wahrscheinlich verstand der Dichter darunter nicht einen besondern Theil des Hades, sondern nur das Schloß des Pluto, und so findet man es auch beim Virgil 7). Nun muß man sich zwei abgesonderte Oerter oder Gegenden in dem Todtenreiche denken, den Aufenthalt der Bösen und Verdammten, und den Aufenthalt der Glückseligen oder Eingeweiheten. Jener ist in der Gegend, wo Schlamm, Koth und Finsterniß ist. Hier werden die Uebelthäter für ihre Vergehungen bestraft. Zu diesem, zu dem Aufenthalt der Glückseligen, kann man nicht anders kommen, als durch die erstere Gegend. Hier erblikt man das schönste Licht, nehmlich die Helligkeit des Tages und den Glanz der Sonne, eben wie hier bei uns auf der Erde.

 Wenn

7) Virgil. Aene. VI, 541. dextera, quae Ditis magni sub moenia tendit, Hac iter Elysium nobis.

Wenn es hernach heißt: uns allein scheint die Sonne, so muß es eben so erkläret werden, daß nur in der Gegend, wo die Glückseligen oder Eingeweiheten sich aufhalten, die Sonne zu sehen sei, im Gegentheil in der andern Region dicke Finsterniß herrsche. Es werden also auch dadurch nur zwei Gegenden von einander abgesondert. Nun wird man die oben angegebenen verschiedenen Ausdrücke von dem Zustande der Eingeweiheten und Nichteingeweiheten nicht allein verstehen, sondern auch vereinigen können. Den Vorsitz haben, beziehet sich darauf, daß ihre Wohnungen an den Palast des Pluto gränzen, womit die erste Stufe der Glückseligkeit verknüpft ist. Deswegen werden sie in Gesellschaft der Götter des Unterreichs sein, ihr Rang und ihr Aufenthalt beides berechtiget sie dazu. Sie werden eigentlich leben, wegen der vielerlei Arten der Ergötzlichkeiten; Gesang, Musik, frohe Chöre, fröhliche Gastmahle werden unaufhörlich mit einander wechseln, und dazu kommen noch die Reize und Annehmlichkeiten der Gegend. Die Uneingeweiheten hingegen werden in der fürchterlichsten Gegend ihren Aufenthalt haben, wo an den Gränzen Schlangen und andere Thiere in fürchterlichen Gestalten hausen, wo Finsterniß alles in Schreckenbilder verwandelt, und die Bewohner in einer ewigen Aengstlichkeit und Traurigkeit ihr Leben zubringen. Der Boden selbst ist zu ihrer Quaal eingerichtet, wegen des

Schlamms

Schlamms und wegen des Gestanks. Wären sie auch selbst nicht an sich unglücklich, so würde doch der Anblick aller Ruchlosen und Verworfenen, und ihre Martern und Strafen, jeden Genuß des Lebens verbittern oder vielmehr verhindern. In dieser Lage kann man eigentlich nicht sagen, daß sie leben, es ist vielmehr ein Mittel zwischen Tod und Leben.

Es ist aber sehr auffallend, daß die Nichteingeweiheten, welche doch offenbar nicht lauter ruchlose Menschen seyn konnten, an eben den Ort hin verwiesen werden, wo die größten Sünder Strafe leiden sollen. Allein man darf nur daran denken, welches wohl nachher öfterer als damahls geschehen ist, daß immer eine Religionsparthie die andere aus dem Himmel ausschloß, ohne gegen Menschlichkeit oder Sittlichkeit Achtung zu bezeugen, und man wird sich weniger wundern, daß in rohen Zeiten das nehmliche geschehen ist. Es sei nun, daß die Uneingeweiheten an diesen Oertern gleich den andern Schuldigen behandelt und bestraft wurden, oder daß sie ohne Verdienst in der schlammigten Gegend zurückbleiben mußten, weil ihnen dasjenige entging, welches nur die Elisäischen Felder schenken konnte, die Einweihung — kurz in den Mysterien wurde es nicht anders gelehrt. Das war eben der Gedanke, welcher das Gefühl so vieler Menschen empörte, und sie in die äusserste Verzweifelung setzte,

wie Plutarch bei einer Stelle des Sophocles berichtet (§. 15.).

Daher klärt es sich nun auf, warum Diogenes, als man ihn durch Versprechung einer vorzüglichen Glückseligkeit (προεδρια) zu einen Eingeweiheten machen wollte, zur Antwort gab: es wäre doch wunderbar, wenn Epaminondas oder Agesilaus in dem Schlamm stecken bleiben müßten, und jene allein das Recht hätten, in die glückseligen Inseln zu kommen 8). Denn nach der Mysterienlehre gab es kein Drittes zwischen προεδρια und βορβορος, obgleich mancherlei Widersprüche in dieser Vorstellungsart enthalten sind.

Die zweite Frage, wie sie sich die Glückseligkeit der Eingeweiheten gedacht haben, läßt sich schon ziemlich aus den nehmlichen Zeugnissen beantworten. Sie bestand in nichts andern als allen möglichen Arten des sinnlichen Genusses, Musik, Tanzen, Gastmahlen. Das Vergnügen der Liebe hat auch Aristophanes nicht vergessen. Auch Plato bezeuget, daß dieses die gewöhnlichen Vorstellungen waren 9) und im

8) Diogen. VI. S. 39. Man sehe oben §. 15.

9) de republica, II. oder B. S. 218. εις αδου γαρ αγαγοντες (nemlich den Musäus und seinen Sohn) τω λογω, και κατακλιναντες και συμποσιον των οσιων κατασκευασαντες, εστεφανωμενους ποιουσι τον απαντα χρονον ηδη διαγειν μεθυον-

im Axiochus findet man sie nicht anders 10). Die Zeit in welcher diese Vorstellungen entstanden waren, lassen auch keine andern angenehmen, Empfindungen erwarten, als welche eine verfeinerte Sinnlichkeit verschaft.

§. 51.

Die Seelenwanderung gehörte auch zu den Mysterienlehren, und vermuthlich war sie vom Orpheus, der sie aus Aegypten gehohlet hatte, eingeführet worden. Denn wenn es ausgemacht ist, daß Pythagoras sie daselbst bekommen hat, so konnte auch Orpheus sie schon gekannt haben, weil es gar keine Sache war, welche die Priester verheimlichten. Man findet zwei Stellen im dem Plato, in welchen sie den Mysterien ausdrücklich beigeleget werden. In der erstern sagt er; diejenigen, welche nähere Kenntniß von den Mysterien haben, sind sehr geneigt zu glauben, daß diejenigen, welche etwas Böses gethan haben, in dem Hades gestraft werden, auch wieder zurück in dieses Leben kehren, und nach der natürlichen Gerechtigkeit eben das leiden müssen, was sie vorher Böses gethan

μεθυοντας· ἡγησαμενοι καλλιστον αρετης μισθον μεθην αιωνιον. — τας δε ανοσιας αυ και αδικας εις πηλον τινα κατορυττασιν εν ᾁδου, και κοσκινῳ ὑδωρ αναγκαζουσι φερειν.

10) Axiochus, 11ter B. des Plato S. 195. 196.

gethan hatten 1). Nicht weit hernach erklärt er das weiter. Von alten Priestern wäre das deutlich gelehrt worden, er wisse nicht ob es ein μυθος oder λογος zu nennen sei: hätte jemand seinen Vater ermordet, so müsse er in der folgenden Zeit wieder von seinen Kindern hingerichtet werden; wäre es aber die Mutter gewesen, so werde seine Seele in einen weiblichen Körper wandern, um das nehmliche Schicksal zu leiden 2). Ob er gleich am letzten Orte der Mysterien nicht ausdrücklich gedenket, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß die letzte Stelle

1) de legib. X. 9ter B. S. 38. και προς τουτοις ὁν και πολλοι λογον των εν ταις τελεταις περι τα τοιαυτα εσπουδακοτων ακουοντες, σφοδρα πειθονται, το των τοιουτων τισιν εν αδου γιγνεσθαι· και παλιν αφικομενοις δευρο αναγκαιον ειναι την κατα φυσιν δικην εκτισαι, την του παθειν, ἁπερ αυτος εδρασεν, ὑπο αλλου τελευτησαι τον τοτε βιον.

2) Ebendas. S. 42. ὁ γαρ δη μυθος η λογος, η ὁ τι χρη προσαγορευειν αυτον, εκ παλαιων ἱερεων ειρηται σαφως, ὡς ἡ των ξυγγενων αιματων τιμωρος δικη επισκοπος νομω χρηται τω νυν δη λεχθεντι, και εταξεν αρα δρασαντι τι τοιουτον, παθειν ταυτα αναγκαιως ἁπερ εδρασεν. ει πατερα απεκτεινε τις ποτε, αυτον τουτο ὑπο τεκνων τολμησαι βια πασχοντα εν τισι χρονοις· και ει μητερα, γενεσθαι τε αυτον θηλειας μετασχοντα φυσεως, αναγκαιον, γενομενον τε ὑπο των γεννηθεντων λιπειν τον βιον εν χρονοις ὑστεροις.

Stelle eine weitere Erklärung der erstern ist, da sich beide offenbar auf einander beziehen. Er sagt: alte Priester; und das paßt doch auf niemand besser, als auf den Orpheus und Musäus, die ersten oder zweiten Stifter der Mysterien. Der Zweck der Seelenwanderung ist hier offenbar kein anderer, als ein moralischer, die Menschen von einzelnen Verbrechen und Störungen der bürgerlichen Gesellschaft abzuschrecken. Dieses bestätiget auch unsere oben vorgetragene Muthmassung, daß die Lehre von Bestrafungen vorzüglich von den Gesetzgebern ist benutzt worden. Eine andere Frage ist es aber, ob die Seelenwanderung im natürlichen oder moralischen Sinne gelehrt und geglaubt worden ist. Weil es uns hier an ausführlichern Nachrichten fehlet, so läßt sich nichts bestimmtes darüber sagen, ausser daß es wahrscheinlich ist, daß sie in jenen unaufgeklärten Zeiten im eigentlichen Sinne geglaubt worden ist.

Man findet auch Stellen, daß in den Mysterien nicht allein die Strafen der Seelenwanderung gelehrt worden sind, sondern auch andere, welche die Uebelthäter während ihres Aufenthalts in dem Hades leiden mußten. Aus der im Vorhergehenden angeführten Stelle aus legib. IX, muß man schliessen, daß dieses zwei verschiedene Klassen von Strafen gewesen sind. Zu den im Hades vollzogenen gehörte, nach der Stelle aus republica II, der Aufenthalt

halt in dem Schlamm, und des Wassertragens mit Sieben. Wahrscheinlich gehören die im Ariosthus vorkommenden Strafen auch hieher. Nun fragt es sich: wie beiderlei Strafen mit einander in Verhältniß gestanden haben, oder wie sie sich miteinander haben vertragen können. Denn es scheint nicht gut zusammen zu hängen, daß die Bösen in dem Hades gestraft werden, und daß sie eine neue Reihe von Wanderungen durchlaufen müssen, um die verdiente Strafe zu leiden. Es scheint wirklich als wenn die Seelenwanderung und die Bestrafung an einem festen Orte, zweierlei Vorstellungen wären, welche nicht zu einerlei Zeit entstanden sind, noch einerlei Ursprung gehabt haben, sondern als von einander unabhängige Meinungen von einem Kopfe in Verbindung gesetzt, und zu einerlei Zweck gebraucht worden sind. Die Geschichte sagt nun, daß das wirklich geschehen ist. Dieses vorausgesetzt, würde man es nicht eben auffallend finden dürfen, wenn beide nicht gut zusammen paßten, oder gar eine der andern widerspräche, weil jede Volksreligion genug Beispiele von dieser Art darstellet.

Uebrigens scheint mir hier noch ein Umstand einige Aufmerksamkeit zu verdienen. Die ältesten Strafgesetze beruheten auf dem Grundsatze: womit einer gesündiget hat, damit muß er auch gestraft werden. Die Spuren dieses Vergeltungsrechtes sind auch bei der Seelenwande-

wanderung sichtbar. Ein Vatermörder muß zur Strafe von seinen eignen Kindern hingerichtet werden, und ein Muttermörder, damit an ihm die Gerechtigkeit ausgeübt werden könne, zuvor ein Weib werden. Ohne Zweifel will Plato auch das Vergeltungsrecht durch die Worte ausdrücken ἡ κατα φυσιν δικη. Hieraus läßt sich vielleicht muthmaßen, daß die Seelenwanderung als Strafmittel nur bei solchen Handlungen gebraucht worden ist, welche ungerechte Verletzungen des Eigenthums Anderer waren, oder wo die nehmliche Handlung auch die Strafe des Verbrechens sein konnte. Diese Vorstellungen waren auch so beschaffen, daß sie rohe Menschen am sichersten von Ungerechtigkeiten abhalten konnten. Aber andere böse Thaten, welche auf der Wirksamkeit innerer starken Begierden beruheten, ohne daß sie unmittelbar Ungerechtigkeiten gegen andere waren, z. B. Verschwendung, Schwelgerei, Unmäßigkeit, erforderten andere Strafgesetze, andere Strafübel. Plato erklärt das Wassertragen in Sieben auch wirklich nur für eine Strafe der Wollüstlinge 3). Das scheint unsere Erklärung zu bestätigen.

Daher

3) Gorgias 4ter Band, S. 100. Es ist freilich nur Privatmeinung des Plato, wodurch er einige Lehren der Mysterien zu verbessern sucht, aber das glaube ich, thut hier zur Sache nichts.

Daher konnten auch ohne Widerspruch auf eine und die nehmliche Handlung örtliche Strafen und die der Seelenwanderung bestimmt werden, insofern der Schaden des andern daraus entstand, und die Quelle, woraus sie entstand, besonders betrachtet, und beide mit verschiedenen Strafen beleget werden.

Hier muß ich noch eine andere Schwierigkeit heben. Aus einer Stelle im Plato, die ich schon oben angeführt habe z), scheint zu folgen, daß in den Mysterien nicht allein alle die Meinungen von dem Zustand nach dem Tode vorgetragen worden sind, sondern auch, daß sie sich rühmten, gewisse Versöhnungsmittel zu besitzen, wodurch nicht allein Lebende sondern auch Verstorbene von den Strafen, welche ihre bösen Handlungen begleiten sollten, befreiet werden könnten. Wenn das sein sollte, so wäre da das letzte das erste aufgehoben haben, zum wenigsten den Endzweck, warum die Lehre von den Bestrafungen in den Mysterien so sehr eingeschärft wurde, anstatt zu befördern vielmehr verhindert haben. So scheint es freilich. Wenn wir aber eine genauere Kenntniß von der ganzen Einrichtung der Mysterien hätten, so würde man vielleicht vollkommen einsehen, daß alle diese Vorstellungen, welche miteinander zu streiten scheinen, mit den Zwecken dieses Instituts sehr

z) de republ. II. [illegible] S. 221.

sehr genau zusammenhingen. Itzt können wir nichts anders als Muthmaßungen wagen. Die Lehre von Strafen nach dem Tode war schon verbreitet, als die Mysterien aufkamen, sie wurde von denselben nur erweitert, mit neuen Vorstellungen vermehret, und zu dem Zweck der geheimen Gesellschaften eingerichtet. Strafen sollten die Menschen von Vergehungen, Ungerechtigkeiten und Ausschweifungen zurückhalten, und dadurch die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft befördern. Wollten sie diesen Zweck erreichen, wollten sie die Menschen anlocken, in diese Gesellschaft zu treten, so mußten sie nothwendig lehren, daß eben die Mysterien geheime Mittel besäßen, diesen Strafen und andern Schrecken der Einbildungskraft zu entgehen. Ausserdem weiß man, daß in den Volksreligionen, so fürchterlich die Strafen sind, so leicht und gewiß auch die Versöhnungsmittel gemacht werden. Die Götter strafen hart, aber sie sind auch wieder versöhnlich, und das um so mehr, je weniger sie nach festen unwandelbaren Gesetzen der Sittlichkeit handeln. Ich glaube also, daß beide Meinungen sehr gut mit einander haben bestehen können.

Uebrigens ist es nicht wahrscheinlich, daß man in den Mysterien sich viel über die gewöhnlichen groben und sinnlichen Vorstellungen erhoben habe, weil ihre Absicht nicht darauf gieng, diese Wahrheiten selbst zu untersuchen; sondern

den Vorstellungen so viel Stärke und Lebhaftigkeit zu geben, daß sie Einfluß auf die Handlungen der Menschen haben können. Daher werden sie sich auch wenig mit Beweisen und Gründen ihrer Lehren abgegeben haben, weil es ihr Zweck nicht erfoderte, und die Menschen schon vermöge ihrer Denkungsart an diesen Vorstellungen hingen. Das will vermuthlich Plato andeuten, wenn er sagt, man habe sich in den Mysterien dunckel und räthselhaft ausgedruckt 5). Die Mysterien hatten also dazu gedienet, die Lehre von Unsterblichkeit und dem Zustand der künftigen Belohnungen und Bestrafungen auszubreiten, den Glauben an dieselben zu befestigen, und diese Vorstellungen für das gegenwärtige Leben zu benutzen. An tiefere Untersuchung der Wahrheit derselben, an Beweise oder an Verfeinerung und an Veredelung einzelner Vorstellungen zu denken, lag ausser dem Zweck und Wirkungskreiß der Mysterien.

§. 52.

Nach den meisten Zeugnissen war Pherecydes der erste, welcher Unsterblichkeit lehrte, und ihm folgte Pythagoras. Nicht als wenn sie die Erfinder dieser uralten Meinung gewesen wären, sondern weil sie die ersten Philosophen waren,

welche

5) Phaedo. Erster Band, S. 157. Besonders gehört hieher eine Stelle des Plutarchs, de oraculorum defectu. II. 1. S. 428.

welche gelegentlich Lehren vortrugen, und sie entweder mit ihren übrigen Sätzen verknüpften, oder auch ohne Zusammenhang berührten. Wie weit sie diese Materie philosophisch behandelt haben, kann wegen Mangel an Nachrichten nicht genau bestimmt werden. Wahrscheinlich waren aber die Fortschritte, die sie machten, wenig beträchtlich. Denn mit ihnen gehet die Periode der wachsenden Philosophie an; sie machten nur geringe Versuche, die Kenntnisse, welche bis dahin ein Gegenstand der Dichtung und Phantasie gewesen waren, einer strengern Behandlung zu unterwerfen. Es fehlte noch an allen Hülfsmitteln einer gründlichen Philosophie; Methode und Grundsätze waren erst noch zu erfinden; der Geist einer freiern Untersuchung war durch Zweifel, Gegensätze und Bestreitungen noch wenig aufgeweckt worden. Aus allen diesen läßt sich ganz natürlich der Schluß ziehen, daß ihre Lehren über Unsterblichkeit sich noch wenig über die gewöhnlichen Vorstellungen der gemeinen Religion erhoben haben. Damals bezweifelte man so wenig die Wahrheit derselben, daß man keinen Beweiß weder für das Dasein Gottes, noch für die Wirklichkeit eines künftigen Lebens foderte. Warum sollten also diese Philosophen daran gedacht haben, etwas zu beweisen, woran niemand zweifelte?

Cicero mag also wohl ganz Recht haben, wenn er saget, daß Plato zuerst Gründe und

Beweise für die Fortdauer der Seelen aufgeführt und entwickelt habe 1). Alles, was beide Philosophen vorzüglich der letzte, (weil wir von des erstern Lehren noch weniger wissen) leisteten, bestand also aller Wahrscheinlichkeit nach darin; daß sie die schon gewöhnlichen Vorstellungen beibehielten, mit neuen vermehrten, und davon so gut als andere Gebrauch machten, um die Menschen an die Beobachtung der moralischen Regeln zu gewöhnen. Von einigen dieser Sätze, vorzüglich der Pythagoräischen, werde ich besser unten Gelegenheit haben zu reden, wenn ich sie mit den Lehren des Plato vergleiche.

So bestand also dieser Theil der Religion aus Vorstellungen des frühen Alterthums, die zwar ihren Grund in der ungebildeten Denkweise jener Menschen hatten, aber durch Dichter und Gesetzgeber und Mysterien zu besondern Zwecken und nach den Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen ausgebildet, ausgedehnt und erweitert worden waren; es war eine Sammlung von wahren und falschen Vorstellungen, Fabeln und Mythen, welche zum Theil ein sehr sonderbares Gepräge hatten. Die Hauptideen waren zwar immer Unsterblichkeit, Belohnung und Bestrafung, und moralische Regierung, aber mit so

diesen

1) Cic. Tusc. Qu. I. c. 17. Platonem ferunt — didicisse Pythagorea omnia: primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem, quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse;

vielen wunderbaren Dichtungen umhüllet, daß jene simpeln Sätze kaum noch kennbar waren; und, was das schlimmste war, jene Grundwahrheiten hatten bis hieher ohne Beweiß gegolten; waren nur auf das Ansehen der Dichter und Priester geglaubt, und durch Tradition fortgepflanzt und zur allgemeinen Ueberzeugung gemacht worden. So bald jenes Ansehen fiel; mußte auch der Glaube an diese Sätze der Religion sinken. Dieses geschahe in den Zeiten, da die Nation anfing auszuarten, Luxus und Schwelgerei herrschend wurde, die einfache Lebensart aufhörte, neue Bedürfnisse und neue Begierden durch die bürgerliche Gesellschaft zuerst veranlaßt, eine ungewohnte Thätigkeit und ein unruhiges Streben und Widerstreben bewirkten. In dieser Ebbe und Fluth verschwanden die moralischen Ueberzeugungen in dem Strom der Begierden, eben weil sie noch keine sichern Gründe und Stützen bekommen hatten. Dies war auch das Schicksaal der Lehren über Unsterblichkeit.

Diejenige Seite, von welcher sie am wichtigsten waren, die Erwartung eines künftigen Zustandes, der mit dem gegenwärtigen Leben in Verbindung stehet, Belohnung und Bestrafung nach dem Urtheil eines obersten Richters, nach den Gesetzen einer reinen Sittlichkeit, hatte durch die vielen wunderbaren Dichtungen ihren heilsamen Einfluß auf das Leben verlohren, und

war nun ein Gegenstand des Spottes und des Lachens geworden. Nur Schwachheit des her- annahenden Alters, Furcht des Todes und Erwachung des Gewissens wirkten noch zuweilen eine vorübergehende Ueberzeugung oder vielmehr ängstliche Besorgniß, die verlachten Schreckenbilder möchten doch vielleicht nicht ganz Erdichtung sein 2).

Viele zweifelten ganz und gar an einer Fortdauer nach dem Tode, und glaubten, daß, so bald ein Mensch gestorben sei, die Seele wie Luft oder Rauch verfliege, und zerstreuet werde, so daß sie in ein völliges Nichts versinke 3).

Aber

2) de republic. I. 6ter B. S. 153. ευ γαρ ισθι, ὁτι επειδαν τις εγγυς ῃ τȣ οιεσθαι τελευτησειν, εισερχεται αυτῳ δεος και φροντις περι ων εμπροσθεν ȣκ εισηει. οἱ τε γαρ λεγομενοι μυθοι περι των εν ᾁδȣ, ὡς τον ενθαδε αδικησαντα, δει εκει διδοναι δικην, καταγελωμενοι τεως, τοτε δη ϛρεφȣσιν αυτȣ την ψυχην, μη αληθεις ωσι. και αυτος, ητοι ὑπο της τȣ γηρως ασθενειας, η και ὡςπερ ηδη εγγυτερω ων των εκει, μαλλον τι καθορᾳ αυτα, ὑποψιας δ' ȣν και δειματος μεϛος γιγνεται.

3) Phaedo. Erster Band, S. 188. τα περι της ψυχης πολλην απιϛιαν παρεχει τοις ανθρωποις, μη επειδαν απαλλαγῃ τȣ σωματος ȣδαμȣ ετι ῃ, αλλ' εκεινῃ τῃ ἡμερᾳ διαφθειρηται τε και απολλυηται, ῃ αν ὁ ανθρωπος αποθνησκῃ, ευθυς απαλλαττομενη τȣ σωματος, και εκβαινȣσα ὡςπερ πνευμα η καπνος διασκε-

das-

Zwar würden auch diese Wahrheiten, wenn sie auch ihr altes Ansehen behauptet hätten, doch nur ohnmächtige Stützen der Sittlichkeit gewesen seyn, weil die wahren Grundsätze der letztern noch zu wenig entwickelt und unerkannt waren, und die erstern mit zu vielen abergläubischen und schädlichen Meinungen in Verbindung standen. Die unwürdigen Vorstellungen von den Gottheiten, von ihrer Bestechlichkeit und Erlassung der Strafen nicht nach Weisheit sondern Willkühr, der ungereimte Glaube von unbegreiflichen Wirkungen bloßer Ceremonien, Feierlichkeiten oder Zaubermittel, alle diese Vorstellungen hinderten den Einfluß der Religion auf Sittlichkeit der Handlungen.

Zu diesen Mängeln gesellte sich noch eine andere Unvollkommenheit, welche die Beschaffenheit der Vorstellungsarten von dem Zustande nach dem Tode selbst betraf, und eine Folge von der Ausbildung der Lehre war.

Man hatte nehmlich bei den Strafen und Belohnungen immer nur auf einzelne Handlungen, welche dem Staat nützlich oder schädlich sind, nicht auf den ganzen moralischen Charakter gesehen, und nur einzelne besondere Zwecke dabei vor Augen gehabt §. 48, 50. Daher waren sie immer einseitig, und fanden in keinem

Verhältniß mit dem ganzen sittlichen Charakter eines Menschen. Ihr ganzer Zweck ging auf das Beste des gegenwärtigen Lebens; sie sollten als Bewegungsgründe von bösen Handlungen abschrecken, und zu guten aufmuntern. Daher unterließ man die Strafen und Belohnungen als Handlungen der Weisheit zu betrachten, welche, auch wenn sie ausgeübt werden, noch immer Mittel zu gewissen Zwecken sind. Kurz es fehlte die allgemeine Beziehung auf Sittlichkeit und auf die Idee eines weisen Richters und Weltregierers, welcher das Ganze seines Staates mit einem Blick umfaßt, und zu dem allgemeinen Besten handelt, indem er Glückseligkeit nach den Gesetzen der Sittlichkeit austheilt. So war der Zustand dieser Lehre, ehe sie in der sokratischen Schule, zu der wir nun fortgehen, eine neue Bearbeitung erhielt.

Zweiter Abschnitt.

Kurzer Abriß des metaphysisch-theologischen Systems des Plato.

§. 53.

Ehe ich die Gedanken des Plato über die Unsterblichkeit selbst darlege, glaube ich, wird es nöthig sein, einen kleinen Entwurf des metaphysisch-theologischen Systems, welches Plato ange-

angenommen hatte, zu geben. Dadurch wird nicht nur über manche folgende Lehre mehr Licht verbreitet, sondern auch die Lehre von der Unsterblichkeit mit dem übrigen System des Plato in Verbindung gesetzt werden. Mein Plan erlaubt es mir nicht, jeden einzelnen Satz weitläuftig zu untersuchen, und die Beweise auszuführen. Es wird hinreichend sein, wenn ich das hieher gehörige in kurzen Sätzen vortrage, und die Beweisstellen angebe. Nur da, wo ein Satz nicht recht verstanden worden ist, oder in näherer Beziehung mit meinem Gegenstande stehet, werde ich eine Ausnahme machen, und etwas länger bei demselben verweilen.

§. 54.

Die Welt als Inbegriff aller Wesen, ihrer Gesetze, und Veränderungen, wo Ordnung und Zweckmäßigkeit so sichtbar ist, kann nicht von einem bloßen Ohngefähr entstanden sein, sie muß eine Ursache haben; aber sie kann auch nicht ewig sein, weil ihre zweckmäßige Anordnung den Ursprung aus einer Intelligenz voraussetzet. Weil aber aus Nichts, Nichts entstehen kann, so muß vor dem Anfang der Welt etwas vorhanden gewesen sein. Dieses ist Gott und Materie, diese als Stoff, jener als Baumeister und Weltordner 1).

1) Timaeus. 9ter B. S. 302. de legib. X. 9ter B. S. 81.

Einige Schriftsteller behaupten, daß Plato wie Aristoteles Ewigkeit der Welt behauptet habe. Man beruft sich auf Aristoteles de Coelo 1, 10. Wenn das auch wahr wäre, dem gleich zu viele Gründe entgegen stehen, wenn auch Plato blos in Gedanken die Entstehung und Bildung der Welt sich vorgestellt hätte, so hat das doch keinen beträchtlichen Einfluß auf sein übriges System.

Die ursprüngliche Materie war nicht ganz ohne alle Beschaffenheiten. Die vier Elemente, oder vielmehr Spuren von den Elementen, waren schon in derselben enthalten, noch ehe sie Gott bildete. Der Materie war auch eine Art von Bewegkraft eigenthümlich, aber ohne bestimmte Form und Ordnung. Die Elemente waren nicht von einander abgesondert sondern mit einander vermischt 2). Damit streitet nicht, wenn er sagt, die Materie müsse keine Form haben, wenn sie sollte gebildet werden 3). Denn hier verstehet er nur eine bestimmte feste Form. Die Materie war also vorhanden aber ohne Ordnung und Zweckmäßigkeit.

Gott war eher als die Welt, von Ewigkeit, ein selbstständiges und vollkommenstes Wesen, welches auch Vollkommenheit, so viel als möglich

2) Ebendas. S. 359.

3) Ebendas. S. 345. 346.

möglich ist, äusserlich darzustellen und zu verbreiten suchet 4).

Gott entwarf ein vollkommenes Ideal von dem Ganzen und den einzelnen Theilen der Welt, nach welchem die Welt in ihre itzige Form gebracht wurde 5). Sein Wille war, etwas hervorzubringen, das ihm ähnlich, das ist, vollkommen sei 6).

Das Weltall ist also von Gott nach dem göttlichen Ideal aus der Materie gebildet worden 7).

Man bemerket leicht, daß alle diese Säze aus dem Grundsatze entsprungen sind: Nichts entstehet aus Nichts. Alles was ist, muß aus einem Stoff entstanden sein, welcher zu aller Zeit vorhanden war. Aber die bestimmte Form der einzelnen Theile und des Ganzen, die Anordnung zu einem Ganzen und die Zweckmäsigkeit aller Veränderungen sezt einen Verstand voraus, der den Grund von allem diesem in sich enthält. Denn wäre keine solche Ursache

4) Timaeus. 9ter B. S. 317. 318. de legib. X. 9ter B. S. 99. 104. 106. de republic. II. 6ter B. S. 255. Phaedo. Erster B. S. 241.

5) Timaeus. S. 305. 318. 322.

6) Ebendas. S. 306. de legib. X. S. 104. Politicus. 6ter B. S. 29. 98.

7) Epinomis. 9ter B. S. 256. Timaeus. S. [illegible]

Ursache vorhanden, so wäre auch gut als aus Nichts entstanden.

§. 55.

Die größte Vollkommenheit sollte dasjenige enthalten, was Gott formte. Nun ist aber nichts vollkommener als ein lebendes Wesen, welches Vernunft besitzt. Daher mußte das Universum ein solches Wesen sein, oder, wie man das auch erklären kann, es sollte alle Arten von lebenden und vernünftigen Wesen, welche nur möglich sind, in sich enthalten 1). Zu diesem Entzweck bekam die Welt die beste Einrichtung und Verfassung, und der Weltordner sorgt dafür, daß sie in diesem Zustande bleibe 2).

Sie erleidet zwar beständig Veränderungen und Revolutionen wegen der Beschaffenheit der Materie und der unordentlichen Bewegkraft, doch ist Gott darauf bedacht gewesen, daß die Unordnung nicht ganz einreiße, sondern soviel Vollkommenheit immer erhalten werde, als nach Beschaffenheit der Materie möglich ist 3).

Alles Gute in der Welt rührt von Gott her. Von dem Uebel ist entweder Gott nicht [illegible] Urheber,

1) de legib. X. S. 104. Timaeus. S. 306.

2) Timaeus. S. 309. 310. 317.

3) Politicus. S. 30. 32. 38. 39. de legib. VIII. 8ter B. S. 306. Timaeus. S. 308. [illegible]

Urheber, sondern es hat seinen Grund in der Materie, oder es ist nur Scheinübel, vielleicht ist es auch in der Hand Gottes Mittel zum Guten 4).

Einige Veränderungen entstehen aus dem Wesen der Natur und ihrer ursprünglichen Bewegung 5); andere sind Folgen von der fortwirkenden Thätigkeit Gottes, und von der Vorsehung für das allgemeine Beste, Unvollkommenheiten immer zu entfernen, Vollkommenheiten zu vermehren 6).

Da die Materie ewig ist, und nicht zernichtet werden kann, keinen Zuwachs und keinen Abgang leidet, so betreffen alle Veränderungen in der Welt nur die Form, Stellung, Lage und Verhältnisse der Dinge 7). Daher besteht Weltbildung eigentlich nur in Hervorbringung der Form, und die Vorsehung, theils in Erhaltung der Form, theils in Veränderung der Lage und Verhältnisse, wie es der Zweck des Besten erfordert 8).

Die

4) de republic. II. 6ter B. S. 251. 252. de republ. X. 7ter B. S. 320. de legib. IV. 8ter B. S. 183. X. 9ter B. S. 110.

5) Politic. 6ter B. S. 29. 38.

6) Ebendas. de legib. X. 9ter B. S. 104. 106.

7) de legib. X. S. 105. Timaeus. S. 395.

8) de legib. X. S. 105. Timaeus. S. 305.

Die Form der Welt ist, in so weit sie von Gott abhängt, eben so unveränderlich, als selbst Wille, der das Beste bezielet 9).

§. 56.

Zu den übrigen Wesen, welche Gott gebildet hat, gehören auch die Seelen der Menschen 1). Hier müssen wir etwas weitläuftiger sein. Das Wort ψυχη bedeutet ein selbstthätiges Wesen, das den Grund seiner Bewegungen und Wirkungen in sich selbst hat, und dem allein Denkkraft zukommt 2). Dadurch unterscheidet es sich von Materie, oder Körper, dem diese Eigenschaften alle abgesprochen werden. Sie ist ein Wesen, das die Quelle der Bewegung, des Lebens, Empfindens und Denkens in sich selbst hat 3). Weil der Seele so vielerlei Eigenschaften beigeleget werden, so wird ψυχη auch in verschiedener Bedeutung genommen, daß es zuweilen nur ein Wesen, das mit Selbstthätigkeit wirket, bald ein bloß empfindendes, bald ein denkendes Wesen bezeichnet. Ueberhaupt ist ψυχη nur das Subjekt aller dieser verschiedenen Kräfte 4). Wenn daher Plato so vielmahls

9) Timaeus. S. [illegible].

1) Timaeus. ebendas.

2) Epinom. 9ter B. S. 257. Arist. de anim. I, 2.

3) de legib. X. S. 87. — 90. de republic. II. 6ter B. S. 200. Phaedr. 10ter B. S. 319.

4) de legib. XII. S. 218. Timaeus. S. 316.

mahls saget, es könne nur in der Psyche seyn, so heißt das nichts anders, als einmahl jede Kraft oder Intelligenz erfodert etwas, worin es als in einem Subjekt enthalten ist; zweitens Intelligenz kann nur die Eigenschaft eines selbstthätigen Wesens seyn 5). Götter, Dämonen und Menschen gehören also zu einerlei Klasse von Wesen, insofern sie ein Subjekt besitzen, nemlich eine Seele 6).

Die Götter sind die vollkommensten Intelligenzen, der oberste Gott ohne Körper, die andern zwar mit Körpern, aber doch von vollkommener Art. Die Dämonen besitzen zwar unvollkommenere Körper als die Götter, aber doch bessere als Menschen, und machen eine Art von Mittelgeistern aus. Die Menschen in Verbindung mit einem Körper gehören zu der Gattung von ζωον. Ihre Vollkommenheit ist vieler Grade fähig, und daher entspringt ihre Vervollkommnungsfähigkeit 7).

§. 57.

In der Seele wird das Erkenntniß- und Willensvermögen, oder vielmehr das Begehrungsvermögen, unterschieden. In jenem wird gerechnet, Empfindung, Phantasie, Gedächtniß,

5) Timaeus. S. 337.

6) Epinomis. S. 251. 257.

7) Timaeus. S. 326. 327.

niß, Verstand und Vernunft. Das Willensvermögen, insofern es das Vermögen bedeutet, Handlungen nach Vernunftprincipien zu bestimmen, gehört mit zum Erkenntnißvermögen, und heißt Θυμος oder praktische Vernunft 1). Eben diese Kraft nennt er νους, auch [illegible]. Der νους ist also die oberste Seelenkraft, wodurch man aller Wirkungen und Veränderungen in Einheit bewußt wird.

Durch ihn erkennet man Wahrheit, indem er zu den obersten Gründen der Erkenntniß hinaufführet; durch ihn wird man tugendhaft und sittlich gesinnet, indem er die Handlungen durch Principe und Zwecke bestimmt 2). Eben dieser Kraft ist gleichsam als Dämon oder Aufseher unserer Handlungen uns zugegeben, der uns allenthalben begleitet, und auch nach dem Tode uns folgen wird 3).

Davon ist verschieden das sinnliche Begehrungsvermögen, wozu Begehrungen und Verabscheuungen gehören. Die Begierden, welche aus den ersten Naturbedürfnissen entstehen oder mit denselben zusammenhangen, als Eßlust, Zeugungstrieb, Verlangen nach Eigenthum,

fasse

1) de republ. V. 7ter B. S. 135.

2) de legib. I. 8ter B. S. 44. 45. XII. 9ter B. S. 218. 221. Theaetet. 2ter B. S. 1[illegible]. Philebus. 4ter B. S. 265. Timaeus. S. 3[illegible].

3) Timaeus. S. 386.

faßt er unter dem Nahmen επιθυμητικον zusammen. Hingegen die heftigen Gemüthsbewegungen, als des Zorns, des Verabscheuens heissen θυμητικον μερος ψυχης 4).

Diese drei Arten der Seelenveränderungen drückt er auch aus, durch den Unterschied der vernünftigen und unvernünftigen Seele 5).

Hier tritt nun die Frage ein: ob Plato die drei Theile nur für verschiedene Vermögen und Kräfte der Seele gehalten, oder drei verschiedene Subjekte oder Substanzen angenommen habe 6)? So sehr auch die letzte Meinung von vielen für die eigentliche Meinung unsers Philosophen ist angesehen worden, so giebt es doch so viele Gegengründe, daß ich ihr nicht beitreten kann. Die vorzüglichsten Gründe sind folgende.

I. An einem Orte redet er selbst zweifelhaft davon, wie er das θυμητικον nennen soll, einen Theil der Seele, oder nur eine besondere Affektion oder Veränderung 7).

4) de republ. IV. S. 359. seqq.

5) Timaeus. S. 386.

6) Man sehe Brucker. Hist. Cr. 1 tom. S. 717. Tiedemann Argumenta. S. 194.

7) de legib. IX. 9ter B. S. [illegible] δηλον γαρ ότι τοσονδε γε περι ψυχης και λεγετε προς αλληλους

II. Da wo er sich am weitläuftigsten darüber ausgebreitet hat, sagt er doch nur, es wären drei Arten, oder Formen, oder vielmehr Aeusserungen in der Seele 8).

III. Er drückte nur den Unterschied zwischen Vernunft, Begierde und Verabscheuung etwas zu stark aus. Sonst sagt er ganz richtig, der Mensch oder die Seele sei Eins, habe aber zwei unvernünftige Rathgeber erhalten, Vergnügen und Schmerz 9).

IV. Der Mensch ist mit sich selbst im Widerspruche. So wie er über einerlei Gegenstände, von denen er Vorstellungen durch das Auge bekommt, nicht einig ist, sondern verschiedene Meinungen heget, eben so ist er, wenn es auf das Handeln ankommt, mit sich selbst in Widerstreit 10). Nach dieser Vergleichung können die

ληλας και ανκεστο ως εν μεν εν αυτη της φυσεως ειτε τι παθος ειτε τι μερος ων ο θυμος.

8) de republ. IV. S. 367. ταυτα μεν τοινυν, ην δ' εγω, δυο ἡμιν ωφθη ειδη εν τη ψυχη ενοντα.

9) de legib. I. S. 44. ουκουν ένα μεν ἡμων ἑκαστον αυτων τιθωμεν — δυο δε κεκτημενον εν αυτω ξυμβουλω εναντιω τε και αφρονε, ὡ προσαγορευομεν ἡδονην και λυπην.

10) de republ. X. 7ter B. S. 300. αρ' ουν εν απασι τουτοις ὁμονοητικως ανθρωπος διακειται; η ὡσπερ

die zwei Arten der sinnlichen Seele nichts anders sein, als nur verschiedene Rührungen oder Bewegungen einer und derselben Seele.

V. Wenn man blaß nach den Worten gehen wollte, so müßte Plato noch mehrere Seelen angenommen haben, denn er rechnet unter die einander entgegengesetzten Kräfte und Wirkungen, Schmerz, Vergnügen, Furcht, Hofnung und endlich Vernunft 11).

VI. Endlich entscheiden aber zwei Sätze den Streit so vollkommen, daß kein Zweifel über den wahren Sinn des Plato übrig bleiben kann. Einmahl wenn er sagt: Die Natur habe dem Menschen zwei Begierden gegeben, eine durch den Körper nach Nahrung und Selbsterhaltung, die andere durch seinen edelsten Theil nach Weisheit 12). Da er die drei Seelen an

 ver-

η ὥσπερ κατα την οψιν εςασιαζε και εναντιας ειχεν, εν ἑαυτῳ δοξας ἁμα περι των αυτων, ὀυτω και εν ταις πραξεσι ςασιαζει τε και μαχεται αυτος ἁυτῳ;

11) de legib. I. S. 44.

12) Timaeus. S. 427. διττων επιθυμιων ουσων φυσει κατ' ανθρωπους, δια σωμα μεν, τροφης, δια δε το θειοτατον των εν ἡμιν, φρονησεως. Man vergleiche damit den philosophischen Mythen vom Fuhrmann und den zwei Pferden in Phaedrus vorzüglich S. 337. Daraus erhellet deutlich, daß die zwei Seelen hier nichts bedeuten als Bewegungskräfte der Seele.

verschiedene Orte des Körpers setzt, die vernünftige in den Kopf, die aufwallende (τὸ θυμητικὸν) in die Brust, und die begehrende in den Unterleib, so kommt nun folgender Sinn heraus: Es sind nur gewisse Veränderungen des Körpers, welche auf die eigentliche Seele wirken, und jene Begierden und Bewegungen zur Folge haben; oder auch diese Wirkungen der Seele äussern sich vornehmlich in den angegebenen Theilen auf eine merkliche Weise, und haben deswegen eine besondere Benennung erhalten. Der Stof und der Reiz liegt aber doch mehr in körperlichen Theilen als in der Seele, und deswegen schon können es nicht für zwei verschiedene Seelen gehalten werden. Zweitens, wenn er behauptet, daß nicht allein Vorstellungen, sondern auch Empfindungen und Bewegungen (παθηματα), welche eigentlich beide Seelen ausmachen, doch endlich alle in die vernünftige Seele als Einwirkungen zusammenfliessen, und in ein Bewustsein vereiniget werden 13).

Dies konnte er nicht behaupten, wenn die drei Seelen drei verschiedene Substanzen ausmachten. Wenn man also die beiden lezten Behaup-

13) Timaeus. S. 330. 369. Daher konnte er auch sagen, daß in dem Menschen Einheit sei, ohngeachtet der verschiedenen Kräfte und entgegengesetzten Veränderungen.

hauptungen zusammen nimmt, so haben wir dieses Resultat. Eigentlich ist nur eine Seele, die zwei anderen sind nichts als die in dem Körperlichen, in Nerven, Blut und andern reitzbaren Theilen gegründeten Kräfte, Bewegungen und Empfindungen. In so weit aber auch die letzten die Seele bestimmen, eigene Veränderungen hervorbringen, und an der ganzen Summe von Handlungen des Menschen Antheil nehmen, werden sie Seelen genannt, weil man unter dem Wort Seele überhaupt Bewegkräfte verstand. Die Ursachen jener Bewegungen sind selbst ausser der Seele, nur die Wirkungen gehören als Vorstellungen mit zur Seele und machen zum Theil ihren Zustand aus. In so weit konnte er sagen, es wären Bestimmungen (ειδη) in der Seele selbst.

Dieses erhellet nun auch aus der bekannten Eintheilung in vernünftige und unvernünftige Seele. Die vernünftige ist das, was wir nennen Princip des Denkens und des vernünftigen Wollens. Die unvernünftige das Princip der Begierden und Verabscheuungen, welche in Ansehung der Ursachen der Eindrücke im Körperlichen ihren Sitz hat 14). Auch aus der Eintheilung in sterbliche und unsterbliche Seele. Sterblich wird die unvernünftige oder sinnliche genennet, weil sie nothwendig mit der Zerstörung des Kör-

14) Timaeus. S. 286 — 288.

Körpers aufhöret 15). Noch mehr dienet zur Bestärkung dieser Erklärung, wenn man nachlieset, wie Gott die vernünftige und unsterbliche Seele, und die untern Götter die sinnliche und sterbliche gebildet haben, welches ich aber zur eignen Untersuchung überlassen muß.

§. 58.

Die Seele nun in der eingeschränkten, eigentlichen Bedeutung, oder nach dem Platonischen Systeme, die vernünftige Seele, ist ganz vom Körperlichen verschieden. Dieses erhellet vorzüglich daraus, daß er alle Wesen eintheilet in körperliche und unkörperliche. Jene sind aus Materie oder Erde, Wasser, Luft, Aether und Feuer zusammengesetzt. Die unkörperlichen haben gar nichts mit diesen Grundstoffen zu thun. Sie sind ohne alle Materie, Farbe und Gestalt, oder unsichtbar. Zu diesen letzten rechnet er nur allein das Geschlecht der denkenden Wesen i).

I. Bil-

15) Timaeus S. 387. und 369. τα δε παθηματα αυτων, δι ας αιτιας γεγονε, πειρατεον εμφανιζειν ημας. πρωτον μεν ουν υπαρχειν αισθησιν δει τοις λεγομενοις αει. σαρκος δε και των περι σαρκα γενεσιν, ψυχης τε οσον θνητον, ουπω διεληλυθαμεν.

i) Epinomis. 9ter B. S. 252. στερεα δε σωματα λεγεσθαι χρη κατα τον εικοτα λογον πεντε, εξ ων καλλιστα και αριστα τις αν πλαττοι· το δε

I. Bilden, oder nach Zwecken handeln ist ein Prädicat, welches allein denkenden Wesen zukommt.

II. Der Materie ist wesentlich, gebildet, verändert zu werden, und sichtbar zu sein 2).

III. Die Seele ist eher als alle Elemente, als Feuer und Luft. Die Seele kann also nicht aus diesen Elementen bestehen 3).

IV. Plato erkannte, daß Kräfte gar nichts Körperliches an sich haben, weder Gestalt noch Farbe, noch sonst etwas, was man an sichtbaren Dingen oder Körpern unterscheidet 4).

 Eben-

δε αλλο γενος απαν εχει μορφην μιαν. ε χρω[illegible] εςιν ασωματον, ο, τι ποτ αλλο γιγνοιτ αν, και χρωμα εδεν εδαμως εδεποτ εχον [illegible] το θειοτατον οντως ψυχη γενεσ[illegible]

2) Ebendas. τετο δ' εςι σχεδον, ω μονω πλαττειν και δημιεργειν προσηκει [illegible] σωματι δε ο λεγομενῳ πλαττεσθαι και γιγνεσθαι και ορασθαι.

3) de legib. X. S. 81. ει δε φανησεται ψυχη πρωτον, ε πυρ εδε αηρ, ψυχη δ' εν πρωτοις γεγενημενη, σχεδον ορθοτατα λεγοιτ' αν ειναι διαφεροντως.

4) de republ. V. 7ter B. S. 61. δυναμεως γαρ εγω ετε τινα χροαν ορω, ετε σχημα [illegible] των τοιετων, οιον [illegible] αλλων, προς α αποβλεπων ενια διοριζομαι παρ εμαυτω τα μεν αλλα ειναι τα δε αλλα. δυναμεως δ' εις εκεινο μονον βλεπω εφ ω τε εςι και ο απεργαζεται. conferat. Philebus. 4ter B. S. 247.

Eben das behauptet er auch von der Seele, und daher ist es wahrscheinlich, daß er sie nur als Kraft ohne alle Materie gedacht habe.

V. Er gedenket der gewöhnlichen Vorstellungsarten, da man die Seele bald für Luft, bald für Feuer, bald für Blut oder für das Gehirn hielt 5). Er führet sie an, ohne sie anzunehmen und zu billigen. Im Timäus unterscheidet er auch die Seele von allen körperlichen Theilen. Es läßt sich auch leicht zeigen, daß jede von diesen Meinungen mit andern Sätzen seiner Philosophie streitet. Die letzte, daß das Gehirn Empfindungskraft besitze, daraus Vorstellungen und Gedächtniß, und, wenn sie zur Konsistenz gekommen, Wissenschaft entstünde, läßt sich mit seinem System nicht vereinigen, weil er eingesehen hatte, daß ausser der Sinnlichkeit noch ein besonderes Verbindungsvermögen erfordert werde, um Erfahrung und Kenntnisse zu bekommen 6). Daß das Subjekt der Seele nicht Blut sein könne, folget aus dem Timäus. Aber vielleicht hat die Meinung, daß er unter Seele eine Art feinerer Materie, Luft, Aether oder Feuer sich vorgestellt habe, mehr Wahrscheinlichkeit. Sie hat auch wirklich bei den meisten Gelehrten Eingang gefunden. Wenn ich aber zeigen kann, daß Plato die Seele noch von

5) Phaedo. S. 183.

6) Theaetetus. Zw. B. S. 241.

von der feinsten Materie unterschieden habe, so glaube ich alles gethan zu haben, um sie zu widerlegen. Eben in N. III liegt schon einigermassen der Beweis, der auch desto mehr Gewicht hat, weil auf diesen Satz Plato den Beweis vom Dasein Gottes, und hernach seinen ganzen Timäus bauete. Die Sterne sind von der feinsten Materie und doch unterscheidet er noch die Seelen der Sterne von denselben 7). Die Hauptstelle ist im Philebus 8), wo er sagt, daß Körper von Erde, Luft, Wasser, Feuer, zusammengesetzt sind, so auch der menschliche Körper, der aus dem Universum seine Nahrung nehme. Davon sondert er nun die Seele ganz und gar ab.

Hieraus wird es nun beinahe gewiß, daß er die Seele für unkörperlich, immateriel und untheilbar hielt. Freilich aber verwirrte er sich in mancherlei Schwierigkeiten, auch wohl gar Widersprüche, wenn er auf die Frage kam: woher die Seelen entstanden sind. Weil er den Grundsatz annahm und feste hielt, aus Nichts wird Nichts, so schien ihn das zu nöthigen, ei-

 nen

7) Epinomis. S. 254. ὁ δη πασι χρη φαναι θειον γενος αςρων γεγονεναι, σωματος μεν τυχον καλλιςε, ψυχης δ' ευδαιμονεςατης τε και αριςης. Die Körper der Sterne waren nach seiner Meinung größtentheils aus Feuer, der reinsten Materie.

8) Philebus. 4ter B. S. 245. — 247.

von gewissen Stoff anzunehmen, woraus sie gebildet worden sei. Und die Frage, was ist denn das Subjekt der Seele, wenn man sie vornehmlich ohne Kenntniß der kritischen Philosophie wohl oft aufwerfen mußte, konnte wohl nicht anders beantwortet werden, als daß man zum wenigsten eine feine Materie zu Hilfe nahm. Vielleicht aber enthielt sich Plato dieser Frage bei der Seele, wie mir sehr wahrscheinlich vorkommt, weil er bei Kräften nur nachforschte, was sie wirken, und wozu sie bestimmt sind. (Man sehe die vorherige Stelle 4). Aber die erstere Frage, woher die Seelen? hat er nicht vergessen, sondern vielmehr so beantwortet, daß man wohl siehet, in wie viele Schwierigkeiten sie ihn hineinführte. Er sagt bald: die Seele sei unerzeugt, bald: sie sei von Gott gebildet, bald: sie sei aus der Weltseele genommen. Zwar lassen sich diese verschiedenen Ausdrücke noch mit einander vereinigen. Denn er behauptet an mehreren Orten, daß die Seele ein Princip der Bewegung und zwar ein unerzeugtes sei. Sie war also auch vor der Weltbildung schon vorhanden. Gott gab ihr Ordnung und Regelmäßigkeit, indem er den νους als einen Theil der von ihm gebildeten Weltseele, mit der Bewegkraft und der sinnlichen Seele vereinigte. Aber wie kommt dabei die Immaterialität, die er sonst behauptet, weg?

Dennoch glaube ich nicht, daß Plato einen so groben Widerspruch behauptet und angenom-

mehr haben sollte, die Seele sei aus allen Elementen zusammengesetzt, und zwar aus dem Grunde, damit sie alles erkennen könne, weil Aehnlichkeit nur durch etwas Aehnliches erkannt werde, obgleich Aristoteles 9), Sextus Empiricus 10), und Chalcidius 11) dem Plato diese Meinung beilegen. Auch Tiedemann glaubt sie in dem Timäus zu finden 12). Gleichwohl scheinen die Gründe dafür nicht genug Beweißkraft zu haben. Man beruft sich darauf, daß aus der Weltseele, der Stof zu den Seelen genommen worden sei, und dieser zum Theil Materie mit enthalte. Die Weltseele, sagt Plato, ist aus der theilbaren und untheilbaren Substanz zusammengesetzt worden, daraus ist eine neue Art von Substanz entstanden, welche zwischen beiden eine Mittelgattung macht 13).

Das

9) Arist. de anima. I. 2. τον αυτον δε τροπον εν τω Τιμαιω Πλατων την ψυχην εκ των στοιχειων ποιει. γινωσκεσθαι γαρ ὁμοιω ὁμοιον. Empedocles hatte schon diese Meinung nach der nähmlichen Stelle.

10) aduers. Mathematic. I. seq. 203.

11) in Timaeum Platonis.

12) Argumenta. p. 315.

13) Timaeus. S. 312. της αμερεσς και αει κατα ταυτα εχουσης ουσιας, και της αυ περι τα σωματα γιγνομενης μεριστης, τριτον εξ αμφοιν εν

Das ist nun gerade die schwierigste Stelle vielleicht in den sämmtlichen Schriften des Plato, woran sich, wie Sextus sagt, kein Ausleger wagen mochte, und es ist daher unsicher etwas daraus zu schliessen, bis sie völlig aufgeklärt ist. Alles kommt hier auf die Ausdrücke an ταυτον und ἑτερον oder θατερον und μεριϛον, wie er es auch nennt. Hr. Tiedemann verstehet unter θατερον die Materie, verwickelt sich aber dadurch bei Erklärung der Entstehung der Elemente in solche Schwierigkeiten, daß er keinen andern Ausweg finden kann, als zweierlei Arten von Materie anzunehmen, eine grobe und eine feine. Davon findet man aber im Plato, so viel ich sehe, nichts. Plato, und das ist vorzüglich zu bemerken, legt der Materie selbst auch ταυτον bei, daher kann θατερον oder μεριϛον schlechthin Materie nicht bedeuten. Die Materie, sagt er, ist zwar formlos, nimmt aber alle Formen an, ohne in diese verwandelt zu werden. In sofern sie also ihr Wesen immer

εν μεσω συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε ταυτε φυσεως αυ περι και της τε ἑτερε, και κατα ταυτα ξυνεϛησεν εν μεσω τε τε αμερες αυτων, και τε κατα τα σωματα μεριϛε. Von den Menschenseelen S. 326. Ueber diese Stelle, die alten und neuern Auslegern so viel zu schaffen gemacht hat, werde ich vielleicht an einem andern Orte einen Versuch dem Publikum vorlegen, ob sie nicht einer verständlichern Erklärungsart fähig sei.

mer behält, und einerlei oder sich selbst gleich bleibt, kommt ihr das ταυτον zu 14). Mir ist es immer so vorgekommen, als wenn Plato mit den Worten ταυτον und θατερον an sich gar kein Wesen oder Subjekt bezeichne, sondern er will nur eine Eigenschaft oder vielmehr Verhältnißbegriff ausdrücken. Wo Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit, oder Veränderlichkeit ohne Einheit ist, da ist das θατερον. Hingegen ταυτον ist Einerleiheit, oder Einheit. Daher wendet er beide Begriffe auf Materie, Bewegung, Sterne und Seele an, weil bei allen diesen Mannichfaltigkeit und Einheit bemerkbar ist. Auch erhellet dieses aus einem Beispiel, womit er die Sache ganz klar macht 15). Aus Gold können verschiedene Formen gebildet werden; in sofern nun die Materie bei allen diesen einerlei ist, kommt ihnen ταυτον zu, in sofern aber die Formen verschieden sind, θατερον. Plato will also, wie mir scheint, in jener schweren Stelle von Entstehung der Weltseele, nicht mehr sagen, als: Gott bildete das Weltall so, daß

14) Timaeus. S. 343. 344. εν ῳ δε εγγιγνομενα ἑκαστα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευομεν τῳ τε τουτο και τῳ τοδε προσχρωμενους ονοματι. Und gleich darauf. ὁ αυτος δη λογος και περι της τα παντα δεχομενης σωματα φυσεως· ταυτον αυτην αει προσρητεον.

15) Ebendas. S. 344.

daß, bei den unaufhörlichen Veränderungen, Einheit, und bei Einheit Mannichfaltigkeit statt findet; kurz Ordnung und Regelmäßigkeit in dem Gleichzeitigen und Aufeinanderfolgenden. Diese Erklärungsart hat auch schon Plutarch 16). Im folgenden redet Plato von κυκλος θατερȣ und ταυτȣ 17), welches sich mit diesem nun leicht vereinigen läßt. Denn jenes bedeutet die Wirkungen auf die Seele durch Empfindung äusserer Gegenstände (also Mannichfaltigkeit) wodurch, wenn alles in gutem Zustande ist, richtige sinnliche Vorstellungen entstehen; dieses aber ist, wenn die Seele durch sich selbst denket, ohne Hilfe der sinnlichen Werkzeuge. Hier leidet sie keine Veränderungen und Einwirkungen von Aussen, und sie läuft gleichsam in ihrem eignen Kreis: das heist nun κυκλος ταυτȣ. Daraus entstehet Vernunfterkenntniß und Wissenschaft.

Diese

16) περι της εν Τιμαιω ψυχηνονιας. S. 1025. tom. II. oper. Francofurti. 1620.

17) Timaeus. S. 316. λογος δε ὁ κατα ταὐτον αληθης γιγνομενος, περι τε θατερον ων και περι το ταυτὸν ἐν τῳ κινȣμενῳ ὑφ' αὑτȣ φερομενος ανευ φθογγȣ και ηχης, ὁταν μεν περι το αιςθητον γιγνηται, και ὁ τȣ θατερȣ κυκλος ὀρθος ιων, εις πασαν αυτȣ την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιςεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις. ὁταν δε αὐ περι το λογιςικον ῃ, και ὁ ταυτȣ κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυσῃ, νȣς επιςημη τε εξ αναγκης αποτελειται.

Diese Erklärung stimmt mit seinem ganzen System überein. Denn der Satz: daß die Seele theils Vorstellungen von Aussen, theils aus sich selbst bekommt, und bald durch sich selbst bald in Vereinigung mit der Sinnlichkeit denke, ist mit seinem ganzen System innig verwebt.

Hingegen der Satz: daß die Seele aus allen Elementen bestehe, um alles zu erkennen, läßt sich damit nicht vereinigen. Denn mit welchem Elemente würde sie denn reine Begriffe, die Ideen und überhaupt das Intellektuelle denken? Er streitet aber auch mit der unkörperlichen Natur der Seele, welche er doch in vielen Stellen ausdrücklich lehret. Endlich findet sich der Satz, worauf die ganze Meinung sich stützet, τῳ ὁμοιῳ το ὁμοιον γιγνωσκεσθαι im Plato, so viel ich weiß, gar nicht.

Soweit läßt sich also die Immaterialität, wie sie nehmlich Plato behauptet hat, noch gut genug vertheidigen. Aber wie gesagt, die Frage: woher die Seelen, und wie sind sie entstanden, verwickelte ihn in mehr Verlegenheit. Um doch etwas darüber zu sagen, ließ er Gott mischen, ordnen und in Verhältnisse bringen, wobei jene Behauptung, wie es scheint, ins Gedränge kommt. Denn obgleich jene Ausdrücke, das Theilbare und Untheilbare selbst, eben noch nichts Körperliches bezeichnen, so muß doch etwas geordnet werden, dieses Etwas führt doch die Veränder-

lung

lung von einem Stof herbei. Hierbei bleibt ihm die Entschuldigung unangefochten, daß er in jenen Zeiten nicht mehr thun konnte, als er wirklich geleistet hat, weil es noch gar zu sehr an philosophischen Begriffen und Zeichen derselben fehlte; das Verdienst, zuerst diese Begriffe etwas näher bestimmt, und mehr ausgearbeitet zu haben, wird ihm auch niemand absprechen.

§. 59.

Die Frage: woher und wie die Seele entstanden sei, wurde, wie wir in dem vorhergehenden §. gesehen haben, nicht auf einerlei Art beantwortet. Ich muß dieses etwas weiter ausführen.

Einmahl, und wo ich nicht irre, nur ein einziges mahl sagt er, jede Seele sei ewig und unerzeugt, und zwar aus dem Grunde, weil die Seele sich selbst und andere Dinge aus innerer Kraft bewege, und also ein Princip der Bewegung sei. Ein Princip aber, das entstanden sei, und einen Anfang gehabt habe, sei ein Widerspruch. Daher müsse jede Seele ohne Anfang und Entstehung sein 1).

Zwei-

1) Phaedrus. 10ter B. S. 318. πασα ψυχη αθανατος. το γαρ αει κινητον αθανατον. μονον δε τω αυτο κινουν, ατε ουκ απολειπον εαυτο, ου ποτε ληγει κινουμενον, αλλα και τοις αλλοις, οσα κινειται, τουτο πηγη και αρχη κινησεως. αρχη δε, αγενητον. εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γνομενον

Zweitens sagt er: die Seele ist aus der Weltseele entstanden, oder daher genommen. Unser Körper bestehet aus Feuer, Luft, Wasser, Erde. Alles das faßt man unter den Begriff des Körpers zusammen. Alle diese Theile sind auch in dem Universum enthalten, und zwar in grösserer Menge. Daher müssen wir schliessen, daß die Theile, welche unsern Körper ausmachen, daher genommen sind, und die abgehenden aus dem Universum wieder ersetzt werden. Aber in unserm Körper ist auch eine Seele enthalten. Woher hat er diese? Muß nicht das Universum beseelet, und daraus unsere Seele genommen sein 2).

Diese Stelle zeigt offenbar, wie ich vorher gesagt habe, daß die speculative Frage: Woher die Seelen, diese und die zwei übrigen Meinungen verursacht habe. Mit dieser läßt sich die dritte nun ganz gut vereinigen, daß Gott sie gebildet habe 3). Gott, nehmlich, ist die wirkende

γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ἑνος. ει γαρ εκ τε αρχη γιγνοιτο εκ αν εξ αρχης γιγνοιτο.

2) Philebus. 4ter B. S. 247. το παρ' ἡμιν σωμα αρ' ε ψυχην φησομεν εχειν δηλον ὁτι φησομεν — ποθεν λαβον; ειπερ μη τογε τε παντος σωμα εμψυχον ον ετυγχανε, ταυτα γε εχον τετῳ, και ετι καλλιονα.

3) Timaeus. S. 325. 326.

kende Ursache, die Weltseele der Stof, woraus sie genommen worden.

Also bleibt nur eine Schwierigkeit übrig, die zwei letzten mit der ersten zu vereinigen, oder zu zeigen, wie er ohne Widerspruch behaupten konnte, die Seelen sind unerzeugt, oder haben keinen Anfang, und sie haben einen Anfang genommen, indem sie von Gott aus der Weltseele gebildet worden. Das läßt sich auch noch ziemlich gut ausführen. Plato nahm an, daß der Stoff von der Welt, wie sie itzo ist, ein zweckmässiges Ganzes, von Ewigkeit vorhanden war, nur ihre itzige Form, Bildung und Verbindung nach Maaßgabe gewisser Zwecke, war das Werk der Weltordnenden Gottheit, §. 54. Dieser Stoff war theils die ursprüngliche Materie, theils noch etwas ausser derselben; nehmlich die Bewegungskraft, welche aber wild und unregelmäßig war. So wie Gott die Materie in Ordnung brachte, so geschahe es auch mit der Bewegung. Daraus entstand die gute Weltseele, die Untergötter, Dämonen und die Thierseelen 4). Plato dachte sich also einen doppelten Stoff, einen ohne alle thätige Kräfte, Materie; einen Stoff der thätigen und bewegenden Kräfte, dieses war die Bewegungskraft, oder, wie er sie zuweilen nennet, die unordentliche Weltseele 5).

Kräfte

4) Ebendas. S. 322. 324.

5) Politicus. 6ter B. S. 38. Philebus. 4ter B. S. 244.

Kräfte, Bewegung, Leben, alles dies kann eben so wenig entstanden sein, als Materie, nach eben dem Grundsatze, aus Nichts wird Nichts. Aber die Ordnung, Befolgung gewisser Gesetze, und die Beziehung auf Entzwecke ist nicht ursprünglich, sondern die Wirkung eines Verstandes. Er dachte also die Seele unter zwei verschiedenen Begriffen, einmahl als Bewegungskraft, als Princip des Lebens, aber ohne Ordnung und Regelmäsigkeit, und als nach Zwecken durch die Weißheit eines Demiurgen gebildete und geordnete Kraft. In jenem Verstande war Seele unerzeugt oder ohne Anfang, aber in diesem hatte sie einen Anfang genommen. Nach dieser Darstellung waren nun die Seelen nicht aus der Weltseele genommen, sondern aus dem nehmlichen Stoff, woraus die Weltseele gebildet war. Auf diese Art läßt er auch im Timäus die Seelen von Gott gebildet werden 6). An andern Stellen sagt er freilich ausdrücklich, daß die Seelen aus der Weltseele hervorgegangen sind. Ich glaube daher, daß es zwei verschiedene Meinungen sind, welche nicht in einem Kopf entstanden sind.

 Daraus

6) Timaeus. S. 326. ταυτα ειπε· και παλιν επι τον προτερον κρατηρα εν ω την τε παντος ψυχην κεραννυς εμισγε, τα των προσθεν υπολοιπα κατεχειτο μισγων.

Daraus folgt, daß alle Seelen auf einmahl sind gebildet worden, und sie alle coexistiren. Denn sie können nicht auf die Art entstehen, wie Körper aufgelößt und wieder zusammengesetzt werden. Die körperlichen Massen können nicht die Eigenschaften und Kräfte den Seelen hergeben, weil sie dieselben nicht haben. Auch von dieser Seite betrachtet sind die Seelen unerzeugt. Gott bildete daher alle mögliche Seelen auf einmahl, vertheilte sie zu gleicher Anzahl unter die Sterne aus, damit sie mit einem Körper versehen würden 7).

§. 60.

Die Seelen sind in verschiedenen Graden der Vollkommenheit gebildet, und daher sind sie auf verschiedene Sterne gesetzt, und so wie sie in der Vollkommenheit zu oder abnehmen, so werden sie auch an andere Stellen des Universums gesetzt, nach den Gesetzen einer weisen und alles regierenden Vorsehung 1). Gott hat sich bei allen einerlei Zweck vorgesetzt, Vollkommenheit des Universums, Vollkommenheit jeder einzelnen Seele 2). Worin die Bestimmung der Men-

7) de republic. X. 7ter B. S. 316. Timaeus. S. 326.

1) Timaeus am angeführten Orte, und de legib. X. S. 305. 306.

2) Timaeus. S. 333.

Menschen bestehe, das drückt er auf verschiedene Art aus. An einem Orte sagt er, die Menschen sollten Gott erkennen, Gott verehren und Gerechtigkeit lieben 3). An einem andern setzt er sie in der sittlichen Vollkommenheit, mit Weisheit seine Begierden zu beherrschen, und Gerechtigkeit gegen Götter und Menschen auszuüben 4). Vorzüglich rechnet er dahin das Bestreben, zum allgemeinen Besten der Menschheit, vorzüglich aber des Vaterlandes hinzuarbeiten, und es auf alle mögliche Art zu befördern 5). Noch an andern Stellen, bestimmt er den Zweck des Lebens dahin, daß man suchen müsse, Gott ähnlich zu werden 6). Diese verschiedenen Ausdrücke, wenn man sie recht verstehet, lassen sich leicht in einen gemeinschaftlichen Punkt vereinigen. Denn weil der Begriff der Gottheit in diesem philosophischen System, nichts anders ist, als das höchste Ideal der sittlichen Güte, so bedeutet Aehnlichwerdung mit Gott auch nur das Bestreben, sich dem höchsten Ideal der Vollkommenheit zu nähern. Das Mittel dazu ist, theils die Bildung der Seelen-

 kräfte,

3) Timaeus. S. 326.

4) Gorgias. 4ter B. S. 131.

5) Epistol. IX. 11ter B. S. 165. 166. de legib. IX. 9ter B. S. 47. 48.

6) de legib. IV. 8ter B. S. 186. Theaetet. 2ter B. S. 121.

kräfte, vorzüglich des Verstandes und der Meßkunst, theils die Betrachtung des Universums und der Gesetze desselben, weil in ihnen die Vollkommenheit Gottes abgebildet ist, theils die Abziehung von der Sclaverei der Sinnlichkeit 7).

Uebrigens war die Lehre von der Bestimmung des Menschengeschlechts noch zu neu, als daß sie ganz klar und deutlich hätte entwickelt werden sollen. Die zwei Grundsätze hielt er fest: Sittlichkeit ist das oberste Gesetz, dem vernünftige Wesen folgen müssen, und Gott ist nur Urheber des Guten und nicht des Bösen. Aber freilich hielt es schwer die Widersprüche, die verschiedenen einander entgegengesetzten Kräfte und Begierden, die Thorheiten und bösen Handlungen, die er bei den Menschen beobachtete, mit der Weißheit und dem Entzweck Gottes

7) Timaeus. S. 332. 333. θεραπεια δε δη παντη παντος μια, τας οικειας εκαστω τροφας και κινησεις αποδιδοναι. τω δ' εν ἡμιν θειω ξυγγενεις εισι κινησεις, αἱ τȣ παντος διανοησεις και περιφοραι. ταυταις δη ξυνεπομενον ἑκαστον δει, τας περι την γενεσιν εν τη κεφαλη διεφθαρμενας ἡμων περιοδȣς εξορθȣντα, δια το καταμανθανειν τας τȣ παντος ἁρμονιας τε και περιφορας, τω κατανοȣμενω το κατανοȣν εξομοιωσαι κατα την αρχαιαν φυσιν. ὁμοιωσαντα δε, τελος εχειν τȣ προτεθεντος ανθρωποις ὑπο θεων αριςȣ βιȣ, προς δε τον παροντα και τον επειτα χρονον.

tes zu vereinigen. Daher kam es vielleicht, daß er sagte, der Mensch sei ein wunderbares Geschöpf, welches die Götter entweder aus einem vernünftigen Zweck oder ihnen nur zum Vergnügen, entweder aus Spaß oder Ernst gemacht hätten 8). Eine Behauptung, die der Würde der Gottheit so nachtheilig ist, und die Würde des Menschen allzusehr herabsetzt. Man muß ihn dabei aber entschuldigen, weil sein Geist immer mit Idealen beschäftiget war, und zwischen dem, was der Mensch sein soll, und was er wirklich ist, ein gar zu großer Unterschied ist. Er scheint selbst zu verstehen zu geben, daß er auf diese Art zu jener Behauptung kam, wenn er sagt: Ich kann nicht anders urtheilen, wenn ich den Menschen mit Gott vergleiche; übrigens kann man, wenn man will, dem Menschen noch einigen Werth lassen 9).

§. 61.

Der Mensch ist voller Widersprüche sowohl in Ansehung seines Erkennens, als seines Wollens 1). In der Einsamkeit redet und handelt er ganz anders, als er in Gegenwart anderer

 thun

8) de legib. I. 8ter Band, S. 44. VII. S. 352. 353.

9) de legib. VII. S. 353.

1) de legib. I. S. 44. 45. de republic. X. 7ter B. S. 301.

thun würde. Bald strebt er nach einem Gegenstande, bald fliehet er ihn; jetzt ist er traurig, bald darauf lustig. Insonderheit sind zwei Triebwerke und Quellen seiner Handlungen merkwürdig. Die eine treibt ihn, das Angenehme zu wünschen und zu suchen, das Unangenehme zu fliehen; die andere lehret ihn nur das Beste und seine Pflicht vor Augen zu haben 2). Eben so in dem Erkennen. Sinnlichkeit und Phantasie ist die Quelle des Scheins und des Irrthums, Verstand und Vernunft die Quelle der Wahrheit. Ein und derselbe Mensch urtheilet oft über einerlei Sache ganz verschieden 3).

Aber ungeachtet aller Widersprüche und alles Widerstreits ist dennoch der Mensch Einheit. Erst in Ansehung des Erkenntnißvermögens. Alle Vorstellungen, sie mögen aus noch so verschiedenen Quellen entstehen, aus Sinnlichkeit, Phantasie oder Verstand und Vernunft, gehören am Ende doch nur einerlei Subjekt zu, und werden in einerlei Bewußtsein vereiniget 4). Dieses Wesen, welches verschiedene Vorstellungen in ein Bewußtsein vereiniget, muß Identität besitzen, weil sonst keine Erkenntniß entstehen

2) Phaedrus. 10ter B. S. 301.

3) Phaedo. S. 147. 148. 180. 181. Philebus. 4ter B. S. 264. — 271. Timaeus. S. 304.

4) Timaeus. S. 316. Theaetet. 2ter Band. S. 139. 140.

stehen könnte 5). Es können daher zwar in der Seele mancherlei Veränderungen vorgehen; Meinungen, Begierden, angenehme und unangenehme Empfindungen und Gewohnheiten können miteinander wechseln, aber das Subjekt, in dem dieser Wechsel vorgehet, ist beharrlich, und wechselt selbst nicht 6). Man findet hier deutliche Spuren von Identität und Persönlichkeit, welche Plato zuerst entdeckte.

Zweitens in Ansehung des Praktischen. Die zwei entgegengesetzten Principe sind Sinnlichkeit und Vernunft. Folget der Mensch jener, so ist keine Einheit, keine Ordnung, keine Festigkeit des Charakters möglich. Folget er aber den Gesetzen der Vernunft, welche vorschreiben was Recht ist, was geschehen soll, ohne Rücksicht auf Folgen, ohne Rücksicht auf das Angenehme oder Unangenehme, so unterwirft er sich einer unveränderlichen Gesetzgebung, und handelt daher in allen Lagen und Verhältnissen nach einerlei Grundsätzen und als eine Person 7). Daher entstehet Einheit, weil alle Begierden und Triebe gewissen unveränderlichen Maximen der Vernunft unterworfen werden 8). Das ist

U 5 Voll-

5) Cratylus, 3ter B. S. 346.

6) Symposium. 10ter B. S. 240.

7) de legib. I. S. 44. 45. de legib. IX. 9ter B. S. 48. XII. S. 221.

8) Philebus. 4ter B. S. 239.

Vollkommenheit des Menschen, nach welcher man streben muß, und welche zur Bestimmung Gottes gehöret 9).

Aus dieser Einheit, folget nun auch der Satz, daß alles Spuren in der Seele zurück läßt, nehmlich auf das eigentliche Subjekt des Denkens, oder die vernünftige Seele. Denn sie ist gleichsam in der Mitte alles Wechsels gesetzt, alle Veränderungen stossen hier wie in einen Mittelpunkt zusammen 10). Indem also alles auf die Seele wirket und sie afficirt, bleiben gleichsam gewisse Spuren davon zurück, die Veränderungen mögen nun den natürlichen oder erworbenen Zustand der Seele betreffen, sie mögen in ihrem Innern vorgehen, oder von Aussen entstehen 11).

9) Timaeus. S. 325. 326. 433.

10) Timaeus. S. 330. 316.

11) Gorgias. 4ter B. S. 167. ταυτον δη μοι δοκει τουτ' αρα και περι την ψυχην ειναι. ενδηλα παντα εςιν εν τη ψυχη επειδαν γυμνωθη τε σωματος· τα τε της φυσεως και τα παθηματα, ά δια την επιτηδευσιν έκαςε πραγματος εσχεν εν τη ψυχη ό ανθρωπος.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Ueber den Begriff von Unsterblichkeit.

§. 62.

Wenn gleich Plato die Grundideen von Unsterblichkeit und einem Zustand der Vergeltung nicht erfunden hat, sondern schon lange vor ihm durch Traditionen und Religionslehren beinahe zum allgemeinen Glaubensartickel gemacht worden waren; wenn auch einige Philosophen sie mit ihren Systemen vereiniget hatten, so war er doch der erste, der diese Lehre vorzüglich philosophisch behandelte. Man ist daher auch berechtiget, zuvoderst nach dem Begriff zu fragen, unter dem er sich der Fortdauer der Seelen vorgestellet hat.

Es wäre zwar wohl möglich, daß Pythagoras einen Versuch gemacht hätte, die dunkele Vorstellung und den undeutlichen Begriff der gemeinen Vernunft auf philosophischere Elemente zurückzuführen. Da wir aber keine Nachricht davon haben, so können wir nach unserer Kenntniß der griechischen Philosophie vom Plato zuerst erwarten, daß er zur Bestimmung des Begriffs etwas beygetragen habe. Es ist ausserdem auch gar nicht wahrscheinlich, daß dieses vor seinen Zeiten geschehen seie — es müßte denn Sokrates es gethan haben, davon werde ich erst weiter unten handeln können — weil Präcision und Deutlichkeit in den Erklärungen da-

mahls noch sehr selten war, und durch die Sokratisch-Platonische Schule erst zum Erforderniß einer philosophischen Untersuchung gemacht wurde. Wenn philosophischer Geist und eine gründliche Methode nicht schon herrschend sind, so ist nichts gewöhnlicher, als daß lange Zeit viele Köpfe über einen Gegenstand nachdenken, streiten und disputiren, und erst hinterher die vollständige Definition gefunden wird, und der Begriff, der so lange mehr dunkel geahndet, als deutlich erkannt wurde, aus der Dämmerung in sein helles Licht übergehet. Daß dieses der Fall auch mit diesem Begriffe gewesen sei, läßt sich schon aus dem Gang des menschlichen Verstandes vermuthen, und was dieser Wahrscheinlichkeit einen noch grössern Grad von Gewißheit giebt, ist dieses, daß wir beim Plato, der so viel darüber dachte und schrieb, doch nur noch rohe Versuche, oder einzelne Bruchstücke finden, die man zusammen lesen muß, um daraus den unvollendeten Begriff zu finden. Das wird in diesem Abschnitt unser Geschäfte sein.

§. 63.

Unsterblichkeit wird durch das Wort ἀθανασία ausgedruckt, welches aber eine gedoppelte Bedeutung hat. Einmahl ist es gleichbedeutend mit dem ἀΐδιον 1) und zeigt ein absolutes Sein

1) Definitiones. 11ter B. S. . ἀΐδιον τὸ κατὰ πάντα χρόνον καὶ πρότερον ὄν, καὶ νῦν μὴ διεφ-

an ohne alle Succeßion oder Veränderung. Das war nur allein ein Prädicat des höchsten Gottes; denn von ihm kann man allein sagen er ist, nicht er ist gewesen, oder er wird sein 2). Nach der zweiten Bedeutung ist es Fortdauer oder Beharrlichkeit in dem Wechsel der Zeit und Folge von Veränderungen. So wird der Welt das Prädicat der Beharrlichkeit beigeleget, weil sie in einem unaufhörlichen Wechsel von Zeit ist, war, gewesen ist und sein wird; aber dem Ideal oder Weltbegriff im Gottesverstande, Beharrlichkeit ohne Veränderung und Folge 3). In diesem Sinne wird auch dem ganzen Menschengeschlechte Unsterblichkeit beigeleget, weil zwar in Ansehung der Individuen alles dem Wechsel und der Veränderung unterworfen ist, indem ein Individuum aufhöret, und ein anders an dessen Stelle tritt, im Ganzen

διεφθαρμενον. Θεος, ζωον αθανατον — και αιδιος Diese Definition entspricht nicht ganz derjenigen, welche ich angegeben habe. Ich habe sie nur hergesetzt, um zu zeigen, daß αιδιος und αθανατος gleichbedeutend gebraucht werden.

2) Timaeus. S. 317.

3) Ebendas. S. 318. το μεν γαρ δη παραδειγμα, παντα αιωνα εςι ον· ὁ δ' αυ διατελως τον απαντα χρονον γεγονως τε και ων και εσομενος εςι μονος. Die Rede ist von ουρανος oder Welt.

zen, aber doch Beharrlichkeit ist, indem das ganze Geschlecht nie aufhöret zu sein 4).

In dieser Stelle giebt Plato einen Unterschied zwar nicht vollkommen deutlich aber doch ziemlich klar zu erkennen. Nehmlich eine Sache verändert sich entweder selbst in dem Wechsel der Zeit, wie z. B. ein Körper, dessen Theile ab und zunehmen. Man nennt sie nur so lange noch eben dieselbe Sache, als die neuen Theile oder Bestimmungen nicht merklich von den vorhergehenden verschieden sind, oder doch noch einige von den letzten wahrgenommen werden. Oder eine Sache bleibt bei allem Wechsel der Veränderungen selbst unverändert, das ist die nehmliche Sache, eine vollkommene Einheit 5). Ein Ding von jener Art nennt er hier θνητον, von der andern Art θειον. Bei beiden ist die Fortdauer von anderer Art. Zu der letzten Art gehöret nun unstreitig die Seele, denn sie gehört unter die θεια, und auch wegen der Identität

4) Symposium. Inter B. S. 241. ταυτῃ γαρ τῳ τροπῳ παν το θνητον σωζεται, ου τῳ παντα-πασι το αυτο αει ειναι, ωςπερ το θειον, αλ-λα τῳ το απιον και παλαιουμενον ἑτερον νεον εγκαταλιπειν, οιον αυτο ην. ταυτῃ τῃ μηχα-νῃ θνητον αθανασιας μετεχει, και σωμα, και τ' αλλα παντα.

5) Man vergleiche mit dieser Stelle, de legib. X. S. 84. 85.

Macrobius giebt einen andern Unterschied der Unsterblichkeit an 6). Ein Ding ist unsterblich, sagt er, entweder weil es durch sich selbst seiner Natur nach der Vergänglichkeit nicht fähig ist, wie die Seele, oder weil es durch die Macht und den Willen eines andern Wesens vor Zerstörung gesichert wird, wie die Welt. Das ist aber nicht genau genug nach dem Sinn des Plato bestimmt. Denn er sagt, daß auch die Seelen durch den Willen Gottes fortdauern 7). Davon werde ich in dem vierten Abschnitte Gelegenheit bekommen zu handeln.

αθανατος heist auch zuweilen so viel als nicht sterblich, in Rücksicht auf gegenwärtige Verbindung der Seele mit dem Körper. In dieser Bedeutung ist kein Mensch unsterblich 8).

§. 64.

Unsterblichkeit ist dem Tode entgegengesetzt. Tod eines Menschen ist nichts, als Trennung und Ablösung der Seele vom Körper 1). Die Seele kann aber abgesondert vom Körper noch existi-

6) Somnium Scipionis. l. II. c. 12.

7) Timaeus. S. 325.

8) Epistol. VII. 11ter B. S. 115. ουτε γαρ πεφυκεν αθανατος ημων ουδεις. de legib. II. 8ter B. S. 76.

1) Phaedo. S. 146. 183. Gorgias. 4ter Band, S. 166.

existiren 2). Das ist das erste Merkmahl der Unsterblichkeit, abgesonderte Existenz der Seele.

Sein und existiren heißt wirken, und denken ist wirken 3). Die Seele muß also, auch wenn sie fortdauert, noch nach dem Tode wirken, das ist, denken. Daher verbindet er an vielen Orten beides mit einander 4). Schon dadurch ist die Warburtonische Meinung widerleget, als wenn Plato nicht abgesonderte Existenz, sondern Vereinigung mit der Weltseele unter Unsterblichkeit sich vorgestellt habe.

Persönlichkeit hat er zwar niemahls ausdrücklich zur Unsterblichkeit erfordert, aber doch an mehreren Orten Winke davon gegeben. Einmahl wenn er sagt; die Seele nimmt nichts mit von hinnen, als ihre Bildung und Erziehung, oder ihren logischen und moralischen Zustand. Dieser wird ihr gleich beim Antritt ihrer Reise entweder sehr nützlich oder schädlich 5). Zweitens

2) Die Beweißstellen sind in dem Phaedo zerstreuet.

3) Theaetet. 2ter B. S. 70. Sophista. 2ter B. S. 262.

4) Phaedo. S. 159. αλλα τουτο δη ισως ουκ ολιγης παραμυθιας δειται και πισεως, ως εϛι τε ψυχη αποθανοντος του ανθρωπου, και τινα δυναμιν εχει και φρονησιν. Auch das, was gleich vorhergehet und darauf folget, gehört hieher. Apologia. S. 94.

5) Phaedo. S. 243. 244. ουδεν γαρ αλλο εχουσα εις αδου ἡ ψυχη ερχεται πλην της παιδειας τε

tens, wenn er lehrte, daß alle Wirkungen der Seele Spuren in derselben zurücklassen, welche auch nach dem Tode noch sichtbar sind, und eben den Zustand derselben bestimmen 6). Drittens sagt er: die Seelen hätten noch einige Gemeinschaft mit dem Erdenleben, und die Reden und Urtheile der noch lebenden kämen zu ihrer Wissenschaft 7). Viertens endlich aus seinen Lehrsätzen von der Wiedererinnerung läßt es sich schliessen, daß er Persönlichkeit mit in dem Begriff der Unsterblichkeit gedacht habe, aber doch nicht bestimmt genug. In allen verschiedenen Lagen, in welche die Seele versetzt wird, bekommt sie zwar Vorstellungen, welche aber wieder verdunkelt werden. Weil sie aber doch zu einem Bewustsein gehöret haben, so können sie durch eine wiederbelebte oder neue aber ähnliche Vorstellung zum Bewußtsein gebracht werden. Das war *αναμνησις* oder *μαθησις* 8). Er unterscheidet

τε και τροφης· ἁ δη και λεγεται μεγιστα ωφελειν η βλαπτειν τον τελευτησαντα ευθυς εν αρχη της εκεισε πορειας. Epistol. II. 11ter B. S. 66.

6) Gorgias. S. 167. Die Stelle ist schon angeführt. §. 61.

7) Epistol. II. S. 66. ὁ δη και εγω τεκμηριον ποιουμαι, ὁτι εστι τις αισθησις τοις τεθνεωσι των ενθαδε.

8) Meno. 4ter B. S. 351. ἁτε ουν ἡ ψυχη αθανατος τε ουσα και πολλακις γεγονυια, και [illegible] εωρα-

der aber nicht hinlänglich Wiedererweckung der Vorstellungen und Erinnerung oder erneuerte Anerkennung. Daher ist zwar in allen diesen Gedanken Identität, eins von den nothwendigen Bestandtheilen der Persönlichkeit, enthalten; aber das andere fehlt, Bewustsein, daß man noch das nehmliche Subjekt sei. Die Seele ist also, nebst ihrem Zustande, das Resultat aller Momente ihrer Dauer, aller verschiedenen Lagen, die sie durchlebt hat, aller Vorstellungen, die sie gehabt, aller Handlungen, welche sie sich vorgesetzt oder ausgeführt hat, aber sie weiß nichts von ihren vorhergehenden Zuständen, von ihren ehemaligen Vorstellungen, und kann sie nicht als schon ehemahls gehabte wieder anerkennen. Deutlich und ausdrücklich, sage ich, hat er so etwas nicht gesagt, aber wahrscheinlich ist es, daß es ihm dunkel vorgeschwebt sei, sonderlich

ἑωρακυια και τα ενθαδε και τα εν ᾁδε; και παντα χρηματα, ουκ εστιν ὁ τι ου μεμαθηκεν. ὡστε ουδεν θαυμαστον και περι αρετης και περι αλλων οἱον τε ειναι αυτην αναμνησθηναι, ἁ γε και προτερον ηπιστατο. ἁτε γαρ της φυσεως ἁπασης συγγενους ουσης, και μεμαθηκυιας της ψυχης ἁπαντα, ουδεν κωλυει, ἑν μονον αναμνησθεντα [ὁ δη μαθησιν καλουσιν ανθρωποι] τ' αλλα παντα αυτον ανευρειν, ἐαν τις ανδρειος ᾖ και μη αποκαμη ζητων.

So müssen auch die übrigen Stellen verstanden werden, z. B. de republ. VI. 7ter B. S. 99.

lich, wenn sie nicht den Gedanken aus dem zweiten Briefe analysiret 9).

Den vollständigen Begriff hat also Plato noch nicht erfunden, aber einige Merkmahle hat er doch entwickelt. Dies mag wohl daher gekommen sein, weil der Begriff an sich schon jedem klar scheinet, und durch das Wort deutlich bezeichnet wird. Er beschäftigte sich daher mehr mit dem Erweiß und Anwendung der Lehre von Unsterblichkeit auf Sittlichkeit.

Vierter Abschnitt

Beweise für die Unsterblichkeit.

§. 65.

Plato gehet nicht immer aus einerlei Ideen aus, auch nicht immer den nehmlichen Gang, wenn

9) [illegible] der [illegible] zu den [illegible] §. 31. sagt: Plato habe sich ganz was anders unter Unsterblichkeit gedacht, als wir aus einem Leben nach dem Tode denken, in welchem der Mensch fortleben wird, da nach dem Plato nur der Theil der Seele übrig bleibt, der an den Schicksalen des gegenwärtigen Lebens den geringsten Antheil hat. Er meint nehmlich, nur das Denken oder die abstrakten Begriffe dauerten fort. Allein, diese Erklärung kann mit keiner Stelle beleget werden, und widerspricht andern. Ich darf nur auf §. 61. [illegible] verweisen.

wenn er die Gewißheit der Unsterblichkeit beweisen will. Bald betrachtet er sie als Aufgabe der Vernunft, welche nicht anders als durch Vernunftgründe aufgelöset werden kann, bald fodert er nur Glauben, welchen er auf historische Gründe stützet, wegen Uebereinstimmung der Menschen in diesem Punkte, und wegen des hohen Alters dieser Ueberlieferungen. Daß überhaupt der Glaube an Unsterblichkeit zu dieser Zeit nichts anders war, als eine Geneigtheit die Sagen und Traditionen der Vorzeit, die Dichtungen und Erzählungen der Dichter, die Berufungen der Gesetzgeber für wahr zu halten, verbunden mit einer subjektiven Neigung, sich diese Ueberzeugung zu verschaffen, habe ich wie ich glaube, in dem ersten Abschnitt hinlänglich bewiesen. Plato konnte sich daher um so mehr auf diese Ueberzeugung aus historischen Gründen berufen, weil eine andere Beweisart noch nicht gewöhnlich war. Man muß ihm das zu Gute halten, aus Rücksicht auf seine Zeiten. Auch späterhin blieb die Berufung auf den allgemeinen Glauben noch immer im Gebrauch. Cicero verband mit den Beweisen der griechischen Philosophen immer noch das Ansehen der Allgemeinheit der Meinung 1). Und der Stoiker, der, wenn er seinem System getreu bleiben wollte, diese gänzlich [illegible] verwerfen mußte, fand bei seinen sonstigen Zweifeln noch

1) Cicero Tuscul. Quaest. l. I. 16.

noch die meiste Beruhigung und Gewißheit der dem Einverständniß der Menschen in diesem Punkte z). Plato bediente sich dieser Ueberzeugung aber nur an den Orten, wo er sich in keine weitläuftige Untersuchung der Gründe einlassen konnte, oder wo das nicht nöthig war, theils, weil es mit seinem Vorhaben und Plane nicht nothwendig zusammenhieng, theils, weil er mit solchen Personen zu thun hatte, welche von der Fortdauer nach dem Tode schon selbst hinlänglich überzeuget waren. In den Büchern seiner Gesetze braucht er diese Lehre, um ihnen mehr verbindende Kraft und mehr Gewicht zu geben. Hier war aber oft nicht der Ort dazu, um durch eine lange Reihe von Schlüssen sie auf eine gründlichere Art zu beweisen. Und da er eigentlich nur die Lehre von dem künftigen Zustand der Belohnungen und Bestrafungen nöthig hatte, so konnte er sich auf andere Gesetzgeber berufen, die das schon hinlänglich eingeschärft hatten, und zwar mit desto größerm Recht, weil er im zehenten Buche diese Wahrheit zugleich mit der Vorsehung zu beweisen hatte. Im Gorgias war seine Absicht nicht Unsterblichkeit zu beweisen, sondern vielmehr zu überzeugen, daß die Menschen nach ihren

 Tha-

z) Seneca Epist. VII. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leue momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos aut colentium.

Thaten und Gesinnungen in jenem Leben glückselig oder elend sein werden. Jenes setzte er voraus, oder berief sich vielmehr auf den Volksglauben. In dem siebenten Briefe dringt er darauf, den heiligen alten Ueberlieferungen von der Unsterblichkeit zu glauben. Vermuthlich schrieb er an solche Personen, bei denen er es nicht für nöthig hielt, speculativische Beweißgründe auszuführen.

Ausser den Stellen, welche solche Aeusserungen enthalten, und die sich durch nichts Besonderes auszeichnen, daher ich sie auch übergehe, will ich nur noch einen einzigen Gedanken anzeigen, weil er einen Vermuthungsgrund enthält, der sich an die historischen Gründe anschließt. Die besten und vorzüglichsten Menschen, sagt er, sorgen mit so viel Bedachtsamkeit für ihren guten Nahmen auch nach dem Tode, daß man daraus schließen muß, daß die Seele noch fortdauere, und noch einige Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Leben unterhalte. Sie, die edelsten Menschen, ahnden gleichsam ein künftiges Leben. Man muß ihnen auch mehr glauben als weniger edeln Menschen 3).

Die philosophischen Gründe lassen sich unter folgende Klassen bringen. Einige hat er weitläufig entwickelt und ausgeführet, andere nur berührt und gleichsam von Weitem angedeutet.

In

3) Epistola II. IIter B. S. 66.

Zu den letzten gehören die aus dem Willen Gottes und den Foderungen der Sittlichkeit. Jene sind von verschiedener Art, und von verschiedenem Inhalt. Er sucht die Gewißheit der Unsterblichkeit darzuthun. I. Aus dem Wesen der Seele. Dahin rechne ich 1. den Beweiß aus der Einfachheit der Seelen. 2. Aus ihrer Unzerstöhrbarkeit. 3. Aus ihrer Selbstthätigkeit. 4) Aus der Beschaffenheit der reinen Begriffe und der Wiedererinnerung. II. Oder er schließt aus der Art und Weise, wie Veränderungen in der Natur vorgehen. Hieher gehören zwei Beweise aus zwei Grundsätzen. 1. Materie hört niemahls auf, nur die Form wird verändert. 2) Eine Veränderung entstehet allezeit aus ihrer entgegengesetzten.

An sich haben diese Beweise wenig Zusammenhang unter einander, weil es im Plato noch an systematischem Vortrage fehlet. Es ist daher willkürlich, in welcher Ordnung man sie folgen läßt. Ich werde daher obige Ordnung befolgen, weil sie mir die natürlichste zu sein scheinet, nur daß ich mit den ausführlichern anfange.

§. 66.

Der erste Beweiß aus der Einfachheit der Seele ist in dem Phädo enthalten S. 176. und folgenden, und enthält folgende Sätze.

1. Etwas, das aufhören soll, muß zusammengesetzt sein. Denn so wie es zusammengesetzt worden ist, kann es auch wieder aufgelöset werden. Dasjenige, was nicht zusammengesetzt ist, kann nicht wie das zusammengesetzte aufgelößt werden 1).

Da es ein Grundsatz in der platonischen Philosophie ist, daß Materie unzernichtbar, und insoweit unveränderlich ist, so ist hier das Aufhören eines Zusammengesetzten Wesens nicht von Zernichtung zu verstehen, sondern von einer solchen Veränderung, die da macht, daß es nicht mehr das nehmliche Wesen bleibt. Ein Zusammengesetztes ist bedingt durch seine Theile, und sein Wesen bestehet in der Beschaffenheit der Theile, und der Art der Zusammensetzung. Wenn es also wesentliche Bestandtheile verliert, ohne daß andere von der Art an ihre Stelle kommen, oder andere fremdartige sich verbinden, so hört es auf das nehmliche Wesen zu sein, denn die Form hat sich verändert. Auf die Art erklärt er sich selbst an einem andern Orte 2). Ein Ding nimmt zu durch Zusammensetzung, und nimmt ab durch Absonderung und

1) Phaedo. S. 178.

2) de legib. X. 9ter B. S. 84. και μην και συγκρινομενα μεν αυξανεται διακρινομενα δε, φθινει τοτε, όταν ἡ καθεςηκυια έκαςων έξις διαμενῃ· μη μενουσης δε αυτης, δι αμφοτερα απολλυται.

und Trennung, so lange als das Wesen desselben unveränderlich bleibt: Verändert sich das Letzte, so gehet es auf beide Art unter.

II. Etwas, das immer das nehmliche bleibt, und allezeit auf einerlei Weise existirt, ist einfach, nicht zusammengesetzt. Was aber immer anders ist, niemahls das nehmliche bleibt, ist zusammengesetzt 3). Diesen Satz hat er nicht bewiesen, er scheint ihn nur aus dem erstern gefolgert zu haben. Was zusammengesetzt ist, ist veränderlich, was veränderlich ist, verändert sich auch. Daher behauptet er auch, daß jeder Körper seiner Natur nach immer Veränderungen unterworfen sei 4). Hernach schloß er auch vielleicht aus dem Begriff der Materie, daß sie alle Formen annehme, auf die Veränderlichkeit des Zusammengesetzten, oder der Körper.

III. Dieses erläutert er mit dem Beispiel von concreten und abstrakten Begriffen, denkbaren Dingen und Erscheinungen 5). Die Begriffe, wodurch wir das Wesen eines jeden Dinges anzeigen, z. B. Gleichheit, Schönheit, sind

 unver-

3) Phaedo. S. 178.

4) Politicus. 6ter B. S. 30. von der Welt. ατας αυ δη κεκοινωνηκε γε και σωματος, οθεν αυτω μεταβολης αμοιρω γιγνεσθαι διαπαντος αδυνατον. Daher sagt er auch Phaedo S. 208. σωμα γ' αει απολλυμενον εδεν παυεται.

5) Phaedo. S. 179.

unveränderlich. Man kann nichts hinzuthun und nichts wegnehmen, sie werden immer auf einerlei Weise gedacht, eben weil sie einfach sind, und Einheit enthalten (μονοειδες). Hingegen die concreten Dinge, welche man nach jenen Begriffen gleich oder schöne nennt, z. B. Menschen, Pferde, Kleider und dergleichen, verändern sich immer, und bleiben nicht das, was sie sind.

IV. Die Dinge, die sich verändern (concrete oder das Zusammengesetzte) geben den Sinnen Stoff, indem sie gesehen, gefühlt und überhaupt durch Sinne angeschauet werden. Hingegen das Unveränderliche (Einfache) kann nur durch den Verstand gedacht werden 6).

V. Es giebt also zwei Arten von Dingen: einige sind sinnlich oder sichtbar, andere unsichtbar oder intellektuell 7). Das ist eine Haupteintheilung, welche Einfluß auf sein ganzes System hat. Er unterscheidet dadurch Begriffe des Verstandes, von den Gegenständen oder Dingen, welche durch jene gedacht werden oder Dinge an sich selbst und Phänomene. In soweit hat er ganz Recht, daß die Begriffe, weil sie Einheit des Mannichfaltigen enthalten, keinem Wechsel von Veränderungen unterworfen sind.

6) Ebendas.

7) Ebendas.

sind. Anders verhält es sich aber mit den Begriffen von einzelnen Dingen, oder von den Gegenständen derselben, in sofern sie angeschauet werden. — Diese Eintheilung gründet er auf den Unterschied des sinnlichen Vorstellungsvermögens, δοξα, und des thätigen Vorstellungsvermögens, νους 8). Beide Arten beschreibt er so: die gedenkbaren Dinge sind unveränderlich, unerzeugt und unvergänglich; sie nehmen nichts Fremdes in sich auf, sie gehen in nichts anders über, sie können nicht durch die Sinne angeschauet werden. Die andern, welche mit jenen einerlei Nahmen führen, sind sinnlich, veränderlich, entstehen im Raume, verschwinden wieder, und sind nur Gegenstände des sinnlichen Vorstellungsvermögens 9).

8) Timaeus. S. 347. ει μεν νους και δοξα αληθης εστον δυο γενη, παντασπασιν ειναι καθ' αυτα ταυτα, αναισθητα υφ ἡμων, ειδη νοουμενα μονον.

9) Timaeus. S. 348. τουτων δε ουτως εχοντων, ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον· αορατον δε και αλλως αναισθητον τουτο, ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν· το δε ὁμωνυμον ὁμοιον τε εκεινῳ δευτερον, αισθητον, γεννητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον, δοξη μετ' αισθησεως περιληπτον.

§. 67.

Diese Sätze werden nun auf die Seele angewendet, um zu zeigen, daß sie einfach sey. Der Körper ist sichtbar (ὁρατόν), mit andern Worten, er fällt in die Anschauung) und ist daher veränderlich; die Seele aber ist den gedenkbaren Dingen ähnlich, folglich unveränderlich und unzusammengesetzt. 1) Dies ist der Hauptsatz in diesem Beweise, wir müssen daher ihm noch etwas genauer folgen, und betrachten, wie er diesen Satz an die vorhergehenden angereihet, und erwiesen hat. Zuerst folgert er diese Aehnlichkeit daraus, daß die Seele unsichtbar und kein Gegenstand der Anschauung ist. Eine unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden. Hier begegnet er einem Einwurf. Die Seele wird von uns nicht angeschauet, aber kann das nicht von einem andern Wesen geschehen? Antwort: Uns ist sie doch kein Gegenstand der Anschauung, und wir nehmen jetzt blos auf unsere Natur und Erkenntnißart Rücksicht. Das mag hingehen, weil er nur subjektive Vorstellung erfodert.

Zweitens. Wenn die Seele denket und etwas untersuchet, so kann es auf eine gedoppelte Art geschehen, nehmlich entweder durch die Sinne, oder durch den reinen Verstand und Ver-

1) Phädo. S. 180.

Vernunft, oder, wie er sagt, durch sich selbst. Im
ersten Fall, wenn sie das Sehen, Hören und
die übrigen Sinne, und die dadurch gegebenen
sinnlichen Vorstellungen zu ihrem Denken
braucht, so wird sie zu dem Sinnlichen und
Veränderlichen herabgezogen; sie irrt hin und
her; sie wird in tausend Schwierigkeit verwi-
ckelt, und taumelt wie ein Trunkener. Mit an-
dern Worten, in dem Feld der Erscheinungen
ist nichts Festes, Beharrliches, und Unverän-
derliches, sondern gleichsam ein beständiger
Wirbel von entstehenden und verschwindenden
Veränderungen. Denkt sie aber durch sich selbst
ohne Sinnlichkeit, so gelangt sie dahin, wo das
Reine, Selbständige, Unwandelbare und Un-
veränderliche ist. Hier verweilt sie, als wenn sie
verwandter Natur wäre; sie wird auch von dem
Irrthum und Schein befreiet. Diesen Zustand
nennet man reines Denken (Φρονησις). Plato
will damit sagen, nur innerhalb des Gebietes
des Verstandes und der Vernunft erkennt man
Dinge an sich selbst, oder reine unveränderliche
Begriffe, woraus vollkommene Wahrheit her-
vorgehet; denn zur Erkenntniß erforderte er Prä-
dicate, welche einem Ding beständig ohne Wech-
sel zukommen. Sinnlichkeit giebt nur Schein 2).
Hieraus folgert er den obigen Satz. Es scheint
aber noch ein Vordersatz zu fehlen, um die Rei-
he der Schlüsse vollständig zu machen. Wenn
ich

2) Ebendaselbst. S. 180. 181.

ich recht sehe, so kommt das ganze Raisonnement dahin hinaus: Die Seele ist unveränderlich und einfach, weil sie durch sich selbst reiner, einfacher und unveränderlicher Begriffe fähig ist. Das wäre also der Gedanke, den einige als einen Beweiß für die Immaterialität gebraucht haben, das Zusammengesetzte kann nicht das Einfache denken. Vielleicht wird der Ideengang deutlicher aus der Stelle de republica VI 7ter B. S. 61. welche ich S. 58. angeführt habe. Kräfte, sagt er, sind ganz unkörperlicher Natur. Man kann ihnen kein sinnliches Prädicat beilegen, und sie nicht durch Merkmale, welche man an Gegenständen der Anschauung wahrnimmt, unterscheiden. Man betrachtet bei ihnen nur allein was und wie sie wirken. In sofern dieses bei Kräften einerlei ist, nennt man sie einerlei Kräfte. Hieraus wird es deutlich, daß er von der Art der Wirkungen auf die Beschaffenheit der Kräfte geschlossen habe. Vermuthlich schloß er hier auf eben die Art, die Seele bringt einfache unveränderliche Begriffe hervor, also muß sie selbst einfacher und unveränderlicher Natur sein 3).

3) Man vergleiche sonderlich Phaedrus 10ter B. S. 371. αρ' ουχ ωδε χρη διανοεισθαι περι ότουουν φυσεως; πρωτον μεν άπλουν η πολυειδες εςιν — επειτα δε, εαν μεν άπλουν ῃ, σκοπειν την δυναμιν αυτου, τινα προς τι πεφυκεν

εις

Drittens. So lange Seele und Körper mit einander vereiniget sind, hat die Natur beiden eine ganz verschiedene Bestimmung gegeben. Jener, zu regieren und zu herrschen; diesem, beherrscht und regiert zu werden. Dadurch ist die Seele ähnlich dem Göttlichen, der Körper aber dem Sterblichen, das heißt, jene ist von edeler Natur, dieser von geringerer Würde 4) Auch hier sind viele Vordersätze ausgelassen, so daß die Schlußfolge noch nicht unmittelbar aus ihnen fließt. Es ist ein Faktum, welches in dem Selbstbewußtsein enthalten ist, daß die Vernunft ganz frei und ungebunden handelt, da in der Körperwelt alles bedingt ist. Daher macht er diese Freiheit zur Eigenschaft der Seele, wodurch sie sich von allen Körpern auszeichne. Offenbar liegt aber in den Worten θειον und θνητον noch ein Gedanke, der nicht entwickelt worden ist. Nehmlich in der Eigenheit der Seele, daß sie den Körper bestimmt und regieret, glaubte man eine Spur des göttlichen Ursprungs, und eine Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen zu finden 5). Daraus scheint er gefol-

εις το δεσποζειν εχον, η τινα εις το παθειν υποτε;

4) Phädo. S. 181. 182. Epinom. 9ter B. S. 252. 254. 255.

5) Man vergleiche Xenoph. M. S. IV. 3. 14. und de legib. X. 9ter B. S. 105. de republica. IV. 9ter B. S. 349. de legib. X. S. 79.

gefolgert zu haben, daß die Seele unveränderlich, einfach und unzerstöhrbar sei.

VII. Aus diesem allen wird die Folge gezogen, daß die Seele die größte Aehnlichkeit habe mit dem Göttlichen, Unsterblichen, Intellektuellen, Einfachen, Unauflösbaren und Unveränderlichen, der Körper aber mit dem Irdischen, Sterblichen, Materiellen (ανοητω) Vielfachen oder Zusammengesetzten, Auflösbaren, und Veränderlichen 6). Das Göttliche, Intellektuelle, Einfache, Unveränderliche sind auch Nahmen und Merkmale, unter welchen die Begriffe bei dem Plato vorkommen. Plato sagt also eigentlich so viel, die Seele hat Aehnlichkeit mit dem Begriffe oder vielmehr der Form derselben, Einheit, und die Körper mit dem Stoffe derselben. §. 79. Wenn das so ist, so kommt dem Körper Auflösung und Trennung zu, der Seele aber eine völlige Unauflösbarkeit, oder eine Beschaffenheit, die dieser am nächsten kommt. Dieser Schluß hat desto mehr Wahrscheinlichkeit, weil auch der Körper, welcher seiner Natur nach, der Zerstöhrung unterworfen ist,

6) S. 182. τῳ μεν θειῳ και αθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει, και αδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως και κατα ταυτα εχοντι ἑαυτῳ, ὁμοιοτατον ειναι ψυχην· τῳ δ' ανθρωπινῳ και θνητῳ και ανοητῳ και πολυειδει και διαλυτῳ και μηδεποτε κατα τα αυτα εχοντι ἑαυτῳ, ὁμοιοτατον αυ ειναι σωμα.

ist, nicht sogleich nach dem Tode in seine Theile zerfällt sondern einige Zeit noch, zumahl wenn er natürliche Stärke und Festigkeit besitzt, der Auflösung trotzet. Können doch sogar die Aegyptier die Leichnahme durch Einbalsamirung eine lange Zeit ihrem Schicksal entziehen. Auch einige Theile des Körpers als Knochen und Sehnen haben eine solche ausdaurende Festigkeit, daß sie entweder gar nicht, oder doch sehr langsam vermodern, wenn auch das Ganze schon in Fäulniß übergegangen ist 7).

Das ist der Beweis aus der Einfachheit, der, wie man leicht einsehen wird, bei weitem nicht hinlänglich ausgeführt worden ist. Der Satz, welcher zum Grunde gelegt ist, daß das Einfache, Untheilbare, nicht aufgelöst werden, also nicht aufhören könne, kann zugestanden werden. Denn wenn gleich noch ein Fall denkbar ist, daß das Einfache nicht zwar allmählig aufgelöst, aber doch auf einmahl zernichtet werden könne, so konnte er doch hier keine Abfertigung erhalten, weil er nach dem Platonischen System gar nicht gedenkbar war, da in der ganzen Natur auch bei Materie nicht einmahl eine Zernichtung als möglich gedacht wurde 8).

Der

7) Phädo. S. 182. 183.

8) Siehe oben §. 55.

Der Begriff des Einfachen ist gar nicht genau bestimmt worden. Man weiß nicht, ob er ein Wesen meint, dem alle Zusammensetzung aus Theilen schlechterdings widerspricht, oder ein solches, das zwar Theile, aber einartige, homogene, hat. So hat es Hr. Tiedemann erkläret 9). Ich gestehe aber, daß mir dieses noch nicht so ganz ausgemacht scheint, als er aus den Beispielen von abstrakten Begriffen schliesset. Es ist wahr, Plato dachte sich eine ähnliche Beziehung zwischen der Seele und den Verstandsbegriffen, aber er schliest doch diese Aehnlichkeit daraus, daß die Seele solche Begriffe habe, wobei noch immer ein anderer Begriff des Einfachen ihm vorschweben konnte. Es ist dieses desto wahrscheinlicher, da er das Körperliche und die Seele, wie Materie und Form, oder wie das Mannichfaltige und die Einheit eines Begriffes unterschied.

Die Hauptsache war aber unstreitig diese, zu beweisen, daß die Seele nicht nur vom Körper verschieden, sondern auch einfach und untheilbar sei. Das hat er nicht bewiesen, und konnte es auch nicht. So scharfsinnig und scheinbar auch der Schluß ist, die Seele muß einfacher Natur sein, weil sie einfache Begriffe hat, so ist doch die Regel übersehen worden, daß man vom Denken nicht auf das objektive Sein schlies-

9) Argumenta dialogorum. S. 27.

schliessen kann. Dieser Unterschied war noch zu fein und zu tief versteckt, daß er ihn nur selten erkannte, ob er gleich einigemahl auf der Spur war ihn zu bemerken, und weil er Begriffe, die Materie des Urtheilens, für die Prädicate der Dinge an sich hielt.

Ehe ich weiter gehe, müssen noch zwei Schwierigkeiten gehoben werden, welche mit dem ausgeführten Beweise in Widerspruch zu stehen, und selbst seine Beweiskraft, sie mag auch sein wie sie will, noch mehr zu schwächen scheinen. Einmahl, wenn er lehret, daß die Seele selbst nicht unveränderlich, sondern dem Wechsel unterworfen sei, vielleicht auch noch mehr, als wir wahrnehmen können §. 61, wie kann er noch aus der Unveränderlichkeit der Seele auf ihre Einfachheit schliessen. Zweitens wenn er behauptet, daß das Wesen der Materie unveränderlich, und sie selbst unzerstöhrbar sei, was hat alsdenn die Seele vor Materie oder Körper zum Voraus? Daß er das gelehret hat, ist aus dem §. 55. und 58. einleuchtend. Ich kann nicht behaupten, ob Plato diese anscheinenden Widersprüche bemerkt, noch zeigen, wie er sie gehoben habe: doch will ich einen Versuch machen, wie sie nach seinen übrigen Lehrsätzen gehoben, und mit einander vereiniget werden können. Zuerst die letzte Schwierigkeit mit Materie und dem Zusammengesetzten. Materie, in sofern sie als Subjekt der sinnlichen

Phänomene und Veränderungen, oder als etwas Bestimmbares gedacht wird, ist immer einerlei und unveränderlich, sie bleibt immer etwas Bestimmbares, oder vielmehr das Subjekt gewisser Bestimmungen 10). Ihre Bestimmungen und Beschaffenheiten, das ist ihre Form, verändern sich, aber nicht dasjenige, worinnen die Veränderungen vorgehen (welches er τοπος nennet). Jeder Körper ist aus Materie zusammengesetzt, und zwar nicht wie sie ursprünglich war, sondern wie sie von dem Weltbaumeister vermittelst der Ideen ist gebildet worden, oder, mit andern Worten, aus den vier Elementen. Alle Körper nun, in sofern sie zusammengesetzt sind, und zwar aus verschiedenen Theilen, können verändert werden, welches aus den verschiedenen Beschaffenheiten, welche sie annehmen, erhellet. Selbst die einfachen Elemente, Feuer, Wasser u. s. w. können verändert und in einander verwandelt werden, weil sie nicht ganz rein und unvermischt sind. So kann also ein Element aufhören seiner Form nach das nehmliche zu sein, ob gleich das Bestimmbare noch immer das nehmliche ist. Und ein Körper, in sofern er etwas Zusammengesetztes ist, kann verändert werden, durch Trennungen und Zusammensetzungen, so weit, daß er nicht mehr das nehmliche ist, oder, wie Plato

10) Timaeus. 9ter B. S. 344. 348.

Plato sagt, zerstöhret wird, nehmlich seiner Form nach. Die Seele hingegen behält immer die nehmliche Form, sie behält einerlei Kräfte, Selbstthätigkeit und Denkkraft, weil diese nicht auf Zusammensetzung beruhen. Dadurch unterscheidet sie sich von Materie und Körper.

Dadurch ist zum Theil schon die andere Schwierigkeit gehoben. Läugnen konnte er freilich nicht, daß die Seele Veränderungen erleide, denn sonst würde er sich widersprochen haben. Nur solche Veränderungen trennt er von ihr, welche die wesentliche Form aufheben. Dadurch, daß die Seele jetzt diesen Gegenstand denket, jetzt einen andern, bald so urtheilet, bald anders, hört sie nicht auf dasselbe Subjekt zu sein. Denn anders denken ist noch immer Denken. Auch muß man dabei bemerken, daß er das Subjekt der Seele von den Veränderungen, deren wir uns bewußt werden, unterscheidet. Auf diese Art scheinen diese Schwierigkeiten gehoben zu sein. Aber freilich hätte er sich deutlicher und bestimmter ausdrücken sollen. Man vergleiche auch den Anfang des 66 §.

§. 68.

Gegen diesen Beweiß werden in der Folge zwei Haupteinwürfe vorgetragen und beantwortet. Ehe ich aber eine weitere Anzeige davon thue, will ich vorher einen andern Beweiß für

die Unsterblichkeit anführen, welcher sich in dem zehenten Buche der Republik befindet, weil die Einwürfe alsdann verständlicher sein werden. Er soll die Unzerstöhrbarkeit der Seele darthun, und enthält folgende Sätze.

I. Dasjenige, welches etwas anders in seinem Zustande erhält, oder vervollkommet, ist etwas Gutes; Uebel ist, was zerstöhret oder verderbt 1). Plato nimmt hier Gut und Böse in relativen Sinne, nehmlich in Beziehung auf einen Gegenstand. Daher behauptet er

II. daß jedes Ding sein Gutes und Böses habe. So ist Entzündung ein Uebel für die Augen, Krankheit für den ganzen Körper; Brand und Moder für die Früchte und Speisen; Fäulniß für das Holz; Rost für das Eisen und Erz. Ueberhaupt hat jedes Wesen ein natürliches und eigenthümliches (συμφυτον κακον, oder gleichsam ein verwandtes, das nur seiner Natur nach einen bestimmten Gegenstand treffen kann, oder vielmehr ein inneres Uebel.

III. Wenn nun ein Uebel auf eine Sache wirkt, so macht es dieselbe nach und nach schlechter, bis sie ganz aufgelöst und zerstöhret wird 2).

IV.

1) de republic. X. 7ter B. S. 311.

2) Ebendas. S. 312.

IV. Diese Wirkung kann aber nur das natürliche und verwandte, oder das innere Uebel eines jeden Dinges thun. Alles übrige läßt jedes andere in seinem Zustande ungestöhrt. Denn was dem Dinge gut ist, kann seiner Natur nach nicht verderben, eben so wenig als dasjenige, was (in Beziehung auf etwas anders) weder gut noch böse ist, denn weil es auf dasselbe nicht wirken kann, so ist es gleichgültig.

V. Folglich muß ein Wesen, welches durch ein inneres Uebel, welches ihm natürlich und verwandt ist, nicht zerstöhret werden kann, nothwendig unzerstöhrbar sein.

VI. Dieses wird auf folgende Art auf die Seele angewendet. Das eigenthümliche Uebel der Seele ist nichts anders als Laster, z. B. Unwissenheit, Unmäßigkeit, Muthlosigkeit, Ungerechtigkeit. Das sind freilich Unvollkommenheiten, sie verschlimmern die Seele, aber sie zerstöhren sie nicht. Krankheit zerschmelzt den Körper, löset seine Bande auf, daß er nun aufhöret zu sein, was er war, nehmlich Körper. Das ist auch natürlich, weil sie der natürliche Feind desselben ist, und sich an denselben anhänget, in sein Innerstes dringet, und dadurch sein Verderben beschleuniget. Aber nicht so das Laster. Ist es gleich tief in die Seele eingewurzelt, so kann es doch der Seele ihr Leben und Sein nicht rauben. Nur zu oft siehet man Lasterhafte, welche einen vortrefli-

chen Verstand haben, einen Scharfblick, der alles genau fasset, wohin er nur gerichtet wird, nur daß er nicht frei und unbefangen, sondern von Begierden sclavisch gefesselt ist. Denn das eigentliche Seelenvermögen, die Vernunft, kann zwar durch Erziehung und Bildung oder durch Neigungen gut oder übel geleitet werden, und eine nützliche oder schädliche Wirksamkeit bekommen, aber sein Wesen widerstehet aller Zernichtung 3).

VII. Also durch eigene Unvollkommenheiten, durch ihre innern Uebel kann sie nicht zerstöhret werden. Aber vielleicht durch äussere oder fremde? Auch das nicht. Denn auch der Körper wird an sich nicht durch Speisen zerstöhret, sie mögen nun verlegen, ranzigt, fäulicht oder sonst auf eine Art verdorben sein, ausser nur in dem Fall, wenn ihre üble Beschaffenheit eine eigene Schwäche oder Unvollkommenheit in dem Körper erzeuget, also nur mittelbarer Weise. So müßte es sich nun mit der Seele verhalten. Die Kraft, die sie zerstöhren sollte, müßte wohl vorzüglich in dem Körper zu suchen sein,

3) Ebend. S. 312. 313. de republic. VII. [illegible] B. S. 135. 136. ἡ δε τȣ φρονησαι αρετη παντος μαλλον θειοτερȣ τινος τυγχανει, ὡς εοικεν, ȣσα, ὁ την μεν δυναμιν ȣδεποτε απολλυσιν, ὑπο δε της περιαγωγης χρησιμον τε και ωφελιμον, και αχρηστον αυ και βλαβερον γιγνεται.

sein, weil er ihre Hülle ist, und in enger Verbindung mit ihr stehet. Aber es könnte doch auf keine andere Art geschehen, als wenn sie die Unvollkommenheit des Körpers der Seele mittheilte, oder die eigne und innere Unvollkommenheit der Seele erzeugte. Hier kämen wir nun auf den ersten Fall zurück, der schon hinlänglich widerleget worden ist 4).

Es kann ja auch niemand nur mit Schein beweisen, daß die Seele wegen Krankheiten des Körpers oder anderer Zufälle ungerechter oder überhaupt lasterhafter werde. Es ist unerweislich, daß der Tod, der Zerstöhrer des Körpers, eine solche Veränderung in dem geistigen Wesen hervorbringe. Sollte aber jemand auch so dreuste sein, und das behaupten, um sich nicht in die Nothwendigkeit zu setzen, Unsterblichkeit einzuräumen, so beweise er, wenn er etwas leisten will, daß das Laster der Seele den Tod bringe, wie Krankheit dem Körper. Allein weit gefehlet, daß es so sein sollte, so giebt die Ungerechtigkeit solchen Menschen vielmehr Leben, Thätigkeit und Wachsamkeit 5). Daher

 wartet

4) S. 312.

5) de republic. VII. am angeführten Orte. η ουπω συνενοηκας των λεγομενων πονηρων μεν σοφων δε, ως δριμὺ μεν βλεπει το ψυχαριον, και οξεως διορα̨ παντα, εφ' ά τετραπται, ως ε φαυλήν εχον την οψίν, κακια̨ δε ηναγκασμενον ὑπηρετειν.

wartet auch der Schar nicht, bis die Bösen an ihren Lastern oder Verbrechen sterben, sondern ziehet sie selbst zur Strafe. Kurz die Behauptung bleibt unangefochten, daß die Seele, wenn auch der Körper durch ein Fieber oder andere Krankheit verzehret, oder auf gewaltsame Art getödet, ja wenn er auch in tausend Stückchen zerschnitten würde, dennoch deswegen nicht mehr oder weniger zu sein aufhöre, weil das lauter fremde Uebel sind, welche ihr nicht schaden können 6).

VIII. Da also die eigne Unvollkommenheit der Seele sie nicht zerstöhren, andere Uebel sie aber nicht treffen können, so ist sie unzerstöhrbar und unsterblich 7).

§. 69.

Auch diesem Beweise kann man Scharfsinn der Erfindung und Ausführung, auch zum Theil Wahrheit nicht absprechen. Die Vordersätze sind an sich wahr. Aber dennoch wird er keinen Zweifler überzeugen. Woher dieses? Die Kraft des Beweises liegt darinn, daß keine einzige Kraft die Seele zernichten oder auch nur zerstöhren könne, welches mehr ist, als wir nach unsern Schranken erkennen können. Er hat zwar alle mögliche Ursachen auf zwei Klassen gebracht,

6) S. 315.

7) S. 315. 316.

bracht, innere und äussere, und dadurch seinem Satze eine Allgemeinheit zu geben gesucht, welche die Gewißheit gewähren sollte, daß die Seele von keiner in ihrem Dasein angetastet werden könne. Diese Klaßification diente dazu, die Induktion abzukürzen, aber nicht ganz unnöthig zu machen. Die Untersuchung mußte sich mit allen innern und äussern Ursachen befassen, die wir vielleicht nicht einmahl alle ahnden. Er führt nur eine einzige Art von innern Uebeln der Seele an, nehmlich Laster. Kann es aber nicht noch mehrere innere Uebel geben 1)? Der Satz, daß das äussere Uebel nur mittelbar wirke, indem es innere Unvollkommenheit wirke, kann allenfalls zugegeben werden. Aber der andere, das Laster raube der Seele ihre innere Thätigkeit nicht, ist noch nicht evident, ob gleich einige seiner Bemerkungen fein und richtig sind. Schwächen nicht einige Laster auch die Seelenkräfte, tödten ihr Feuer und Leben, und bringen eine Art von Stupidität hervor? Ich weiß zwar wohl, daß sich diese Erscheinungen noch erklären lassen, ohne daß das Seelenwesen leidet. Weil es Plato aber übergangen hat, so muß es nothwendig den Beweis noch mehr entkräften. Vorzüglich aber hätte noch eine andere Schwierigkeit berührt und gehoben werden müssen. Gesetzt das ganze Raisonnement sei wahr, und weder

1) Tiedemann Argumenta Dialogor. S. 234.

weder innere noch äussere Ursachen könnten die Seelenkräfte zerstören, so läßt es sich doch denken, daß eben in dem Zeitpunkte des Todes, wenn Seele und Körper sich trennen, diese fatale Veränderung vorgehe, durch eine Ursache, welche uns bisher unbekannt geblieben ist, und immer unentdeckt bleiben mußte, eben weil sie in dem Tode erst wirkte.

Noch eine Anmerkung wird hier nöthig seyn. Plato verstehet hier unter Zerstöhrbarkeit keine physische, wie er oben sagte, daß einige Theile des Körpers unzerstöhrbar sind, sondern die ununterbrochene Wirksamkeit der wesentlichen Wirksamkeit der Seele. Dieses erhellet daraus, daß er Wirksamkeit und Thätigkeit der Seele ihrer Zerstörung und Tode entgegensetzt 2). Man vergleiche auch den Anfang des §. 66. und das Ende des 68.

Hier kommt er noch einmahl auf die einfache Natur der Seele zurück. Es ist, sagt er, nicht sehr wahrscheinlich, daß ein Ding, das zusammen-

2) S. 315. μα δια ουκ αρα πανδεινον Φαινεται ἡ αδικια, ει θανασιμον εςαι τω λαμβανοντι [απαλλαγη γαρ αν ειη κακων] αλλα μαλλον οιμαι αυτην Φανησεσθαι παν τουναντιον, τους αλλους αποκτιννυσαν, ειπερ οιοντε, τον δ' εχοντα και μαλα ζωτικον παρεχουσαν, και προς γε τι τω ζωτικω, αγρυπνον. ουτω πορρω που ὡς εοικεν, εσκηνωται του θανασιμος ειναι.

sammengesetzt ist, unsterblich sei. Man sehe oben §. 68. Daß sie unsterblich ist, haben wir aus diesem Beweis gesehen, wozu noch andere kommen. Um aber ihre Natur einzusehen, muß man sie nicht betrachten, wie sie uns jetzt erscheint, in Verbindung und Gemeinschaft mit dem Körper, wodurch wir irregeführt werden, daß wir vieles, was nicht zur Seele gehört, mit derselben verbinden, sondern alsdann, wenn sie von allem Fremden und Körperlichen abgesondert ist, so wie sie blos vom Verstande gedacht wird. Alsdenn erst wird man erkennen, ob ihre Natur einfach oder zusammengesetzt, und überhaupt wie sie beschaffen ist 3).

Es ist im Grunde das nehmliche, was er oben über Einfachheit gesagt hatte §. 67. Aber es ist sonderbar, daß er hier die Einfachheit mehr aus der Unsterblichkeit folgert, als Unsterblichkeit aus jener beweiset. Einfachheit ist ihm ein Postulat, das man um der Unsterblichkeit willen annehmen muß, und in der Erwartung, daß wir in einem andern Leben das Wesen der Seele besser kennen werden.

Man erwartete hier einige Erläuterungen zu bekommen über den Begriff der Einfachheit, aber man siehet sich doch endlich genöthiget, die Sache unentschieden zu lassen. Er setzt Einfachheit entgegen dem Mannichfaltigen, dem Unähn-

3) S. 316. — 318.

Unähnlichen und Verschiedenen 4); Bald darauf aber überhaupt dem Vielem 5). An dem lezten Orte scheint er sogar eine Zusammensezung in der Seele anzunehmen. Dem ohngeachtet konnte er Einfachheit behaupten. Man sehe §. 58, 67.

§. 70.

Jezt komme ich auf die Einwürfe zurück, welche gegen den Beweis aus der Einfachheit gemacht worden sind. Der erste vom Simmias greift unmittelbar die Einfachheit, und mittelbar die Unsterblichkeit an. Er schliesset so: Man

4) S. 316. αλλα, μητε τουτο οιομεθα [ὁ γαρ λογος ουκ εασει] μητε γε αν τη αληθεστατη φυσει τοιουτον ειναι ψυχην, ὡστε πολλης ποικιλιας και ανομοιοτητος τε και διαφορας γεμειν αυτο προς ἁυτο.

5) Ebendas. ου ραδιον, αἰδιον ειναι, σύνθετον τε εκ πολλων και μη τη καλλιστη κεχρημενον συνθεσει, ὡς νυν ημιν εφανη ἡ ψυχη. S. 317. beruft er sich wieder auf die Verwandtschaft mit dem Göttlichen, Unsterblichen, Unveränderlichen §. 67. und sagt, wenn die Seele von allem Körperlichen geschieden sei, dann werde sie sich vollständig kennen lernen, ob sie πολυειδης oder μονοειδης sei, S. 318. Er verstehet aber unter πολυειδης etwas Mannichfaltiges, wie bei den Körpern angetroffen wird, also etwas Ausgedehntes. Phaedrus. 10ter B. S. 372. also ist das μονοειδης etwas, das dem Ausgedehnten entgegengesezt ist.

Man kann von dem Saitenspiel, den Saiten und der Harmonie eben das behaupten, was von der Seele und dem Körper ist gesagt worden. Die Harmonie ist etwas unsichtbares, unkörperliches, etwas vortrefliches und göttliches an dem Instrument. Das Saitenspiel selbst aber und die Saiten sind Körper oder zusammengesetzt, und mit dem Vergänglichen verwandt. Zerbricht jenes oder springen die Saiten, so könnte man behaupten, die Harmonie müsse noch dasein, sie könne nicht aufgehört haben; es sei ungereimt, daß die Leier noch vorhanden sei, wenn schon die Saiten gesprungen, oder die Saiten noch da sind, wenn gleich die Leier zerbrochen ist, da doch beide vergänglich sind, die Harmonie hingegen, die doch dem Göttlichen und Unverweslichen verwandt ist, jene vergänglichen Dinge nicht überleben sollte. Vielmehr müßten die Saiten und das Holz viel eher verfaulen und verwesen, als die Harmonie zerstöret werde. Wäre dieser Schluß aber richtig? Nun stellen wir uns die Seele so vor. Unser Körper ist aus dem Warmen und Kalten, dem Feuchten und Trockenen und andern solchen entgegengesetzten Bestandtheilen zusammengesetzt, aber nach gewissen Graden und Verhältnissen. Die Mischung der Theile unter einander, die Harmonie, die aus den Verhältnissen entspringt, das ist die Seele. Dieses vorausgesetzt, so ist einleuchtend, daß wenn der Körper entweder zu sehr erschlaffe oder zu sehr

ange-

angespannt werde, es sei durch Krankheiten oder andere Uebel, die Seele nicht mehr existiren könne, sondern verschwinden müsse, wäre sie auch noch vortreflicher und göttlicher als die Harmonie der Töne, oder jede andere Harmonie. Die Bestandtheile des Körpers hingegen würden noch eine Zeit fortdauern, bis sie Feuer oder Fäulniß zerstöhrete 1).

Die Meinung, daß die Seele eine Harmonie sei, oder ein Verhältniß der körperlichen Bestandtheile zu einander, muß damahls eine sehr gewöhnliche Meinung gewesen sein, nach dem Zeugniß des Plato 2) und des Aristoteles 3). Wahrscheinlich war sie aus der Schule des Pythagoras oder des Empedocles ausgegangen 4).

§. 71.

1) Phaedo. S. 195. 196.

2) Ebendas. S. 210. ὁδε μεν γαρ μοι γεγονεν ανευ αποδειξεως μετα εικοτος τινος και ευπρεπειας· ὁθεν και τοις πολλοις δοκει ανθρωποις.

3) de anima. I, 4. Uebrigens erklärt Aristoteles, diese Meinung eben so. και γαρ την ἁρμονιαν, κρασιν και συνθεσιν τινα εναντιων ειναι, και το σωμα συγκεισθαι εξ εναντιων. και τοιγε ἡ μεν ἁρμονια λογος τις εστι των μιχθεντων η συνθεσις. Phaedo. S. 210. 211.

4) Aristotel. am angeführten Orte.

Diesen Einwurf, der auf den Hauptsatz beruhet, die Seele sei eine Harmonie, sucht er durch drei Gegengründe zu entkräften.

Wenn es erwiesen ist, daß unser Wissen nur Wiedererinnerung ist, und die Seele schon vorher existirt hat, als sie mit diesem Körper vereiniget wurde, so ist der Satz falsch, daß die Seele eine Harmonie sei l).

Simmias nahm diese Voraussetzung schon als bewiesen und wahr an. Wir werden von der Reminiscenz §. 79. handeln.

Denn ist die Seele eine Harmonie, so kann sie nicht eher sein, als diejenigen Dinge, aus deren verhältnißmäßigen Zusammensetzung sie entspringt. Die Seele soll aber nach dem Einwurfe aus körperlichen Theilen und ihrer Zusammensetzung entspringen. Folglich müßten jene Bestandtheile eher sein, als das Verhältniß, welches aus ihnen entstehet, und die Seele aus der Zusammensetzung des Körpers entspringen. So ist es bei dem Saitenspiele und ihrer Harmonie. Die Seele kann also, weil sie vor dem Körper existiret hat, keine Harmonie sein. Wenn die Voraussetzung angenommen wird, so ist das ganz richtig geschlossen.

II. Die

l) Phaedo. S. 210.

II. Die Harmonie und Zusammensetzung kann sich nicht anders verhalten, als die Theile, aus denen sie bestehet. Zweitens sie kann nichts wirken und nichts leiden, nur die einzelnen Theile wirken oder leiden. Sie kann also eigentlich gar nicht wirken, nur modificiret werden. Folglich kann sie auch den einzelnen Theilen nicht entgegen sein, nicht entgegen wirken 2).

Nun aber ist die Seele in dem Menschen dasjenige, was Gesetze vorschreibt, und die Handlungen bestimmt, lenket und regieret, zumahl der vernünftige Theil derselben. Ihre Herrschaft kann sie, wenn sie frei sein will, nicht anders ausüben, als daß sie sich den Begierden widersetzet, und ihnen Abbruch thut. Wenn der Mensch zum Beispiel noch so sehr von Durst gequälet wird, kann sie ihn vermögen nicht zu trinken, und vom Essen abhalten, wenn ihn der Hunger auch noch so sehr zur Speise hintreibet. Auf mancherlei Weise beherrscht die Seele den Menschen. Bald züchtiget sie ihn auf eine härtere Art, und sucht ihn durch unangenehme Gefühle zu bessern; bald lenket sie ihn auf gelindere Art durch Vorstellungen, wie ein Arzt

oder

2) S. 210. ἐκ ἀρα ἡγεισθαι γε προσηκει ἁρμονιαν τετων, ἐξ ὧν ἀν συντεθη, ἀλλ᾽ ἑπεσθαι. Daß ἡγεισθαι und ἑπεσθαι diese Bedeutung habe, erhellet aus den Synonymen αγειν, αρχειν, ποιειν, und πασχειν, ἀγεσθαι, welche von S. 212. — 214. mit einander abwechseln.

und Herrschers seine Untergebenen; bald drohet sie, bald vermahnet sie. Kurz sie behandelt die verschiedenen Begierden nicht anders, als wenn sie etwas ganz verschiedenes von ihr wären. Alles das wäre nicht möglich, und ein wahrer Widerspruch, wenn sie eine Harmonie wäre. Die Veränderungen des Körpers würden sie alsdenn modificieren, bestimmen, und mit sich fortreißen; kurz sie würde sich nur leidend, nicht thätig verhalten, wie wir gesehen haben 3).

Meinem Bedünken nach könnte die Meinung nicht treffender widerleget werden, als durch dieses scharfsinnige Raisonnement. Ueber die Freiheit der menschlichen Seele, deren er hier erwähnt, hat er viel nachgedacht.

Ich kann nicht umhin, hier noch eine Bemerkung zu machen, weil sie die oben gegebene Erklärung von den zwei Seelen bestätiget. Er sagt nämlich: Indem die Seele über die Begierden, Furcht und Zorn herrschet, redet sie gleichsam zu ihnen als ein Wesen, das ganz von ihnen

3) S. 213. 214. Ich habe die Gedanken etwas anders geordnet als Plato. Er entwickelt die Sätze von der Natur einer Harmonie nach einander fort, und macht darauf die Anwendung auf die Seele. Mir schien es natürlich zu sein, wenn ich jeden Gegengrund im Zusammenhange fortführte, ohne sie durch einander zu unterbrechen. Nach seinem Zweck konnte jene Ordnung bequemer sein.

verschieden sein. Weiterhin [illegible] er das Gegen- men, und nennt es Veränderungen des Körpers, oder Gemüthsbewegungen gemäß dem Körper 4).

III. Jede Harmonie ist so beschaffen, wie sie gestimmt ist. Sie läßt also gewisse Grade zu, und ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, so daß eine Harmonie mehr Harmonie ist als die andere. Allein bei der Seele trifft das nicht zu. Wenn auch eine Seele von der andern verschieden ist, so ist sie doch deswegen weder mehr noch weniger Seele, als die andere 5).

Der Hauptunterschied bei den Seelen ist der, daß einige Weisheit und Tugend, andere Thorheit und Untugend besitzen. Jene nennt man mit Recht vollkommen, diese aber unvollkommen. Wie wird nun derjenige, der die Seele für eine Harmonie hält, diesen Unterschied erklären? was wird er aus Tugend und Laster machen? Vermuthlich wird er sagen, Tugend sei Harmonie und Laster Disharmonie? Also müßte er annehmen, daß die vollkommene Seele eine Harmonie sei, und in sich eine andere Harmonie enthalte, die unvollkommene hingegen

4) S. 214. και τα μεν απειλουσα, τα δε νουθετουσα, ταις επιθυμιαις και οργαις και φοβοις, ως αλλη ουσα αλλῳ πραγματι διαλεγομενη. Weiter oben: και αλλα μυρια, που ορωμεν εναντιουμενην την ψυχην τοις κατα το σωμα.

5) S. [illegible]

gen zwar Harmonie sei, aber eine Disharmonie in sich fasse 6). Wenn es aber an dem ist, daß eine Seele nicht mehr noch weniger Seele sein kann als die andere, oder, in der Sprache des Harmonisten, die eine Harmonie nicht mehr noch weniger Harmonie ist als die andere, so kann auch die eine nicht harmonischer sein als die andere, oder mehr oder weniger Antheil an der Harmonie haben. Da also hier nur das Verhältniß der Gleichheit nicht der Ungleichheit statt findet, Tugend aber und Laster verschieden sind; so folgt daraus, daß der Unterschied zwischen Tugend und Laster aufgehoben wird, oder vielmehr, daß keine Seele lasterhaft, sondern alle tugendhaft sein müßten. Das ist aber eine Ungereimtheit, und widerspricht der Erfahrung. Weil also aus dem Satze, die Seele ist Harmonie, Ungereimtheiten folgen, so muß er falsch sein 7).

6) S. 212. ναι φησει; μεν ηρμοσθαι την αγαθην, και εχειν εν αυτη ουση αρμονια και αλλην αρμονιαν την δε αναρμοστον αυτην τε ειναι και ουκ εχειν εν αυτη αλλην. Ich vermuthe, daß hier ein Fehler im Text ist. Denn wie kann man sagen die Seele sei ἀνάρμοστον, da nach der Voraussetzung jede eine Harmonie sein soll. Vielleicht muß es heißen: την δε αυ ἁρμοστον αυτην τε ειναι και μη εχειν εν αυτη αλλην — oder hinzu: και αυ εχειν εν αυτη αλλην. Die erstere Verbesserung würde ich der letzten vorziehen.

7) S. 212. 213.

Diese Schlußfolge ist nicht so stark beweisend, als die zweite. Der Grund davon liegt vielleicht darin, daß jene unmittelbar widerlegt, diese aber nur mittelbar, durch Herleitung ungereimter Folgen. Der Grund, worauf er die Richtigkeit seiner Widerlegung gründet, ist freilich an sich logisch richtig, daß ein Satz, woraus Ungereimtheiten fließen, falsch sei. Allein es ist nur schwer in diesen Fällen, die Folgen allezeit richtig abzuleiten, und die Ungereimtheiten recht abzuwägen. Dieses scheint mir hier zu fehlen. Kann nicht der Gegner so antworten: die Harmonie ist verschiedener Grade fähig, also auch eine Seele ist harmonischer als die andere. In so weit die weniger harmonische noch immer Harmonie ist, obgleich in geringern Grade, so ist sie noch eben so gut Seele, als eine andere. Diejenige, welche den höchsten Grad von Harmonie erreicht hat, ist die tugendhafte Seele, die den kleinstmöglichsten Grad besizt, ist die lasterhafte. Zwischen beiden sind noch unzählige Abstufungen von geringerer Tugend oder Laster. Plato wollte vielleicht nur so viel sagen: es sei ungereimt, die Erscheinungen des innern Sinnes aus physischen Beschaffenheiten der Körperwelt zu erklären, worin er ganz Recht hat.

§. 72.

Der erste Einwurf also war darauf angelegt, zu zeigen, daß die Seele eine Harmonie

und

und daher nicht unsterblich seyn könne. Cebes ging in dem zweiten einen ganz andern Weg. Seine Absicht war nicht sowohl die Unsterblichkeit unmittelbar zu bestreiten, oder Zweifel dagegen zu erheben, als den Beweis des Sokrates in Untersuchung zu nehmen, und seine Mängel aufzudecken. Er suchte nähmlich zu zeigen, daß aus den Gründen und Beweisen für die Fortdauer der Seele, welche bis jezt vorgetragen worden waren, zwar soviel folge, daß die Seele eine längere Dauer habe, als der Körper, aber noch nicht die feste Ueberzeugung, ob sie auch ewig fortdauern werde. Dieses wird vom Simmias so ausgeführet: Daß die Seele schon vor ihrer Verbindung mit dem Körper existiret habe, ist, wie mir dünkt, nicht allein scharfsinnig sondern auch gründlich erwiesen worden. Daraus scheint aber noch nicht zu folgen, daß sie, wenn der Körper aufgelöst wird, noch ihre Existenz fortsetze. Doch kann ich auch dem Simmias nicht beystimmen, wenn er meint, die Seele habe keine länger ausdauernde Existenz als der Körper. Denn sie scheint darinn grosse Vorzüge vor dem leztern zu haben. Warum, wird man nun sagen, zweifelst du also noch länger an Unsterblichkeit? Da nach dem Tode der schwächere dem Untergange mehr unterworfene Theil, der Körper, noch eine Zeitlang fortdauert, sollte da dasjenige Wesen, welches eine viel längere Dauer verspricht, gleiches Schicksal mit dem Körper erleiden, und nicht mehr seyn? Ich

 will

will meine Zweifel in einem Bilde vortragen. Wenn ein Weber in hohem Alter stirbt, könnte man von ihm eben das sagen, was jezt von der Seele behauptet wird, er sei nicht gestorben, sondern lebe noch irgendwo. Zum Beweis dessen, könnte jemand sich darauf berufen, daß das Kleid, welches er an hatte, als er wirkte, noch nicht zerrissen und zerstöhret sei, sondern noch lange Zeit getragen werden köne. Auf die Frage, wie das aus einander folge, könnte er zur Antwort geben: daß das Menschengeschlecht viel dauerhafter ist als ein Kleid, welches täglich gebraucht und abgetragen wird. Wer würde nicht über einen solchen Beweis, als die größte Einfalt lachen. Ich zum wenigsten würde dadurch gar nicht überführet werden, daß die Sache sich so verhalte. Denn es ist zwar wahr, daß der Weber, welcher viele Kleider getragen und zerrissen hat, diese überlebet hat, aber nicht das lezte, in dem er starb, sondern das lezte überlebte ihn. Um deswillen ist aber der Mensch nicht geringer oder schlechter als das Kleid. Dieses Bild läßt sich vollkommen auf die Seele übertragen. Sie ist von stärkerer Natur und von der Natur bestimmt, eine längere Zeit zu existiren; der Körper ist von schwächerer Art, und dauert eine kürzere Zeit aus. Daher wandert die Seele in viele Körper über, und trägt sie gleichsam ab. Aber wenn auch der Körper schon während des Lebens nach und nach verzehret und aufgelöst würde, und die

 Seele

Seele das Verfallene und Zerstörte immer von neuem ausbesserte und gleichsam flickte, so würde dennoch nothwendig folgen, daß die lezte Hülle der Seele, wenn diese in ihr Nichts zurückfällt, ihre Bewohnerin überlebe. Wenn nun die Seele dahin ist, muß der Körper erst am meisten seine zerbrechliche und hinfällige Natur zeigen und in kurzer Zeit vermodern.

Es fehlet also noch dem Beweise seine Stärke, um mit Zuversicht sterben zu können. Eingeräumt, daß die Seele schon vor dem Körper existire; zugegeben, daß sie auch noch nach dem Tode fortdauere, und noch in viele Körper wandere, so folgt doch nicht daraus, daß sie gar nichts vom Tode und Untergang zu fürchten habe. Denn wer kann Bürge dafür sein, daß sie nicht in den vielen Einwanderungen nach und nach geschwächt werde, und endlich einmahl mit dem sterbenden Körper zugleich verschwinde. Niemand würde wissen, ob diesesmahl ihn der lezte Tod treffen werde, der auch das Schicksal der Seele entscheide. Wer darf also den Tod nicht fürchten, ohne den Vorwurf einer Gedankenlosigkeit zu verdienen, wenn er nicht etwa eine festere Ueberzeugung von Unsterblichkeit hat 1).

§. 73.

Bei Widerlegung dieses scharfsinnigen und mit vieler Beredsamkeit vorgetragenen Zweifels, hält

1) Phädo. S. 197 — 209.

hält sich Plato am längsten auf; entweder weil er ihn für wichtig hielt, oder weil er doch bei vielen einen starken Eindruck hinterlassen hatte. Da hier alles auf seine Ideen ankommt, so werde ich einen kurzen Abriß von der Ideenlehre voraus schicken, damit man die Vordersätze der Widerlegung verstehen könne. Denn eine weitläuftige Untersuchung über den wahren Sinn und Bedeutung der Ideen, eine vollständige Abhandlung über den Gebrauch derselben in der Platonischen Philosophie, nebst einer Geschichte und Prüfung der verschiedenen Meinungen älterer und neuerer Ausleger, würde zu viel Raum wegnehmen, und mehr ein Buch als Abhandlung werden.

Die Ursachen, welche den Plato bestimmten, Ideen anzunehmen, waren folgende. Zuerst die Behauptung des Heraclits, daß alles im beständigen Fluß sei, nichts stehe, sondern alles jeden Augenblick verändert werde 1). Zweitens die eigne Ueberzeugung, daß keine Wahrheit, keine Erkenntniß oder Wissenschaft möglich sei, wenn nicht etwas Beharrliches in den Dingen, und Identität in dem erkennenden Vermögen sei 2). Dazu kam noch drittens die Bemerkung, daß viele unserer Begriffe nicht aus

1) Phädo. S. 168. 172. 179. Aristotel. Metaphysicor. XIII, 4. 6.

2) Kratyles 3ter B. S. 345. 346.

aus Sinnlichkeit oder Erfahrung entstanden sein, sondern nur in dem Verstande ihren Geburtsort haben können 3). Und da man bisher die Natur aus physischen Kräften und Gesetzen zu erklären gesucht hatte, wodurch nichts als eine Menge von unhaltbaren Hypothesen und grundlosen Meinungen entstanden war, so versuchte er einen neuen Weg, aus dem Vorrath von Vernunftbegriffen und Vernunftgesetzen die Natur zu erklären 4). Dieses drückte er so aus: Man darf aus den gegebenen Dingen nicht Begriffe abziehen, und daraus eine Summe von Kenntnissen sammlen, sondern aus Vernunftbegriffen die Natur erkennen 5).

Was sind nun aber Ideen? Er drückt sich darüber so aus: Es ist etwas, das an und für sich selbst schön, gut, gross u. s. w. ist. Es giebt aber noch andere Dinge, welche man mit dem nehmlichen Nahmen beleget, sie bekommen diese Benennung aber nur durch Mittheilung oder Theilnahme an jenen Urwesen 6).

I. Sie

3) Phädo S. 168. Theaetet 2ter B. S. 141.

4) Phädo S. 226.

5) Ebendas. εδοξε δη μοι χρηναι εις τους λογους καταφυγοντα, εν εκεινοις σκοπειν των οντων την αληθειαν.

6) de republica. VII, 7ter B. S. 116.

I. Sie sind Vernunftbegriffe: sie können nur gedacht, nicht angeschauet werden 7). Also entweder abgezogene oder reine Begriffe.

II. Sie befassen das Allgemeine, das Höchste und Gröste in sich. Es giebt viele Menschen, welche sich an dem Schönen in den Tönen, Farben, Formen und Gestalten vergnügen, und neugierig genug sind, die verschiedenen Dinge, an denen sie das Schöne antreffen, zu betrachten. Aber ihr Verstand ist nicht vermögend, sich zum Wesen und zur Natur des Schönen zu erheben. Dieses Wesen ist nichts, als der allgemeine Begrif vom Schönen, der alles, was darunter gehört, zusammenfaßt 8). Indem also der Verstand sie denket, bringt er das Mannichfaltige in eine Einheit des Bewußtseins. Daher nennt er einen solchen Begrif auch το εν oder μονας 9). Und daher giebt es auch nur einen Begrif von jeder Sache. Denn wären es mehrere, so müßten sie entweder völlig einerley oder identisch oder verschieden seyn. In jenem Fall wäre es nur ein Begrif mehrmahl gesezt. In

7) de republ. VI. S. 116. και τα μεν (πολλα) ὁρασθαι φαμεν νοεισθαι δ' ου, τας δ' αυ ιδεας νοεισθαι μεν, ὁρασθαι δ' ου. Sophista 2ter B. S. 263. Politicus 6ter B. S. 64. 65.

8) de republic. V. 7ter B. S. 58.

9) Philebus 4ter B. S. 216. de legib. XII. 9ter B. S. 222. de republic. VI, 7ter B. S. 116.

In diesem Fall würde die Vernunft durch Vergleichen noch einen höhern Begrif erhalten 10). Weil also eine Idee Einheit, oder die allgemeinen Merkmale eines jeden Dinges enthält, insoferne ist sie keiner Verringerung oder Vermehrung fähig. Sie ist unveränderlich, sich selbst immer gleich 11), und weil sie das Wesen eines Dinges ganz rein und doch mit der größten Vollständigkeit ausdrukt, so kann Anschauung oder Erfahrung keinen Gegenstand aufweisen, der einer Idee völlig entspräche 12).

III. Als allgemeiner Begrif kommt die Idee mehreren Dingen zu, diese nennet er τα πολλα im Gegensatze des ἑν 13). Bei diesen einzelnen Dingen ist der Begrif aber nicht mehr rein, sondern mit vielen andern Theilen vermischt. Er

10) de republic. X, 7ter B. S. 287. Gott hat nur ein Bette gemacht, d. i. einen Begrif davon. ὁτι ει δυο μονας ποιησειεν παλιν αν μια αναφανειη, ἧς εκειναι αυ αυ το ειδος εχοιεν και ειη αν, ὁ εςι κλινη, εκεινη αλλ᾽ ουχ αι δυο.

11) Phaedo. S. 178. Cratylus. 3ter B. S. 345. Timaeus. S. 301. 302. 348.

12) Phaedo. S. 168. 170. αλλα μεν δη εκ γε των αισθησεων δει εννοησαι, οτι παντα τα εν ταις αισθησεσιν εκεινε τε ορεγεται τε ὁ εςιν ισον, και αυτε ενδεεςερα εςιν. Vorzüglich Politicus. 6ter B. S. 64. 65.

13) de legib. XII. S. 222. de republica VI. S. 116., de republic. V. S. 57. 58.

Er ist auch nicht unveränderlich. Etwas, das jezt schön ist, kann zu einer andern Zeit häßlich sein. Etwas, das groß ist, kann in andern Verhältnissen klein sein.

Eben deswegen glaubte er, daß bei diesen concreten Dingen keine Wissenschaft statt finde, weil alles wandelbar sei, und daß, um ihnen ein Prädicat beizulegen, ein gewisser Begrif fest stehen müsse 14). Daraus folgt nun, daß Plato unter το ἑν und τα πολλα nichts anders ausdrücken wollte, als den Unterschied zwischen allgemeinen und besondern Begriffen, oder auch zwischen den Begriffen und den Gegenständen derselben, insoferne sie erscheinen, und daß er unter Ideen nichts als allgemeine Begriffe verstanden hat. 15).

IV.

14) de republic. V. S. 57. 58. και περι δικαιου και αδικου, και αγαθου και κακου και παντων των ειδων περι ὁ αυτος λογος, αυτο μεν, ἑν ἑκαςον ειναι, τῃ δε των πραξεων και σωματων και αλληλων κοινωνιᾳ πανταχου φανταζομενα, πολλα φαινεσθαι ἑκαςον. Phaedo. S. 179. Cratylus 3ter B. S. 345. Philebus. 4ter B. S. 305. 306.

15) de republic. VI. S. 116. πολλα καλα και πολλα αγαθα, και ἑκαςα, οὑτως ειναι φαμεν τε και διοριζομεν τῳ λογῳ. Και αυτο δη καλον και αυτο αγαθον, και οὑτω περι παντων, ἁ ποτε ὡς πολλα ετιθεμεν, παλιν αυ κατ' ιδεαν μιαν ἑκαςου, ὡς μιας ουσης τιθεντες, ὁ εςιν ἑκαςον προσαγορευομεν. de legib. XII. 9ter B. S. 222. 226.

IV. Wenn man bei einzelnen Dingen etwas bemerket, das einer Idee ähnlich ist, so legt man jenen die Idee selbst bei. Das ist die einzige Art, wie wir bestimmen können, was ein Ding wesentlich sei oder wodurch wir urtheilen 16). Daher sind sie gleichsam die Muster (παραδειγματα) oder die Formen der Dinge 17). Oder wie er es auf andere Art ausdrukt, einzelne Dinge sind durch Theilnahme an den Ideen das, was sie sind. (Man könnte hinzusetzen, das was sie für uns oder unser Denkvermögen sind), 18).

V. Ideen sind also allgemeine Begriffe, entweder abgezogene oder reine, (denn ich finde nicht, daß Plato beide unterschieden habe), die das Wesen der Dinge rein und vollständig ausdrücken, abgesondert von Zeit und Raum, (weil sie unveränderlich sein sollten).

VI. Da sie eine Wirkung der Vernunft sind, oder doch nur allein von Vernunft gedacht werden können, so gehören sie nothwendig zum Wesen derselben, und müssen eine Eigenschaft jedes vernünftigen Wesens sein. Daher legt er nicht allein den Menschen, sondern auch der Gottheit Ideen bei 19). Ja Gott ist der Urheber der

16) Phaedo. S. 227. 228.

17) de republic. V. S. 58.

18) Timaeus. S. 302.

19) Timaeus. S. 303. 317. 318. 322.

der Ideen 20), weil er die Quelle alles Seins und Denkens ist 21). Denn er hat die Elemente und aus diesen das Universum und alle Dinge in demselben gebildet, und den Menschen Vernunft gegeben, wodurch sie der Ideen theilhaftig werden. Indem Gott der Welt ihre Bildung und Einrichtung gab, befolgte er selbst gewisse Ideen, die in dem göttlichen Verstande waren. Der Inbegrif derselben heist παραδειγμα, die idealische oder intelligibele Welt 22). Durch Nachforschen und Betrachtung der Welt können wir uns also den göttlichen Ideen nähern. Auf diese Art hofte er überhaupt den Grund zu einer sichern Wissenschaft gelegt, und insbesondere die Erkenntniß von Entstehung der Welt berichtiget zu haben 23).

Soweit glaube ich den Sinn der Platonischen Ideenlehre der Wahrheit gemäß dargestellt zu haben. Ich weiß zwar wohl, daß die schwärmerischen Alexandriner und einige neuere Gelehrte, welche den Auslegungen derselben einen zu hohen Wehrt beilegten, die Ideen zu ganz etwas andern gemacht haben, als wofür sie Plato selbst, nach meiner Einsicht, gehalten hat. Nach ihrer

20) de republic. X. 7ter B. S. 287.

21) de republica III. 7ter B. S. 119.

22) Timaeus. S. 303. 341.

23) Phaedo. S. 222. de republic. VII. 7ter B. S. 158. 159.

ihrer Meinung sind es bald Substanzen in dem göttlichen Verstande, bald außer demselben gewisse Ursubstanzen, nach denen Gott alles in der Welt gebildet hat, und welche die Menschen in ihrem ursprünglichen seligen Zustande unmittelbar anschaueten, und dadurch gewisse Spuren in der Seele hinterließen, welche durch philosophische Betrachtung der Welt wieder erweckt würden, und dadurch Vernunftbegriffe, auch Ideen, aber in einem andern Sinne, gäben 24). Ich kann nicht begreifen, wie man das in dem Plato hat finden können; einige Ausdrücke und Aeusserungen ausgenommen, welche man aber doch nach der Wahrheit anderer Stellen auslegen muß, finde ich keinen zureichenden Grund zu dieser Erklärung. Aber soviel kann ich einsehen, daß es damahls als eigentliche Philosophie und philosophische Sprache noch in dem ersten Entstehen war, über die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß in deutlichen Begriffen, mit aller Genauigkeit und Präcision sich auszudrücken, welche die Bearbeitung der Philosophie so viele Jahrhunderte hindurch erst möglich gemacht hat, äusserst schwer sein mußte. Plato kann also durch übel gewählte Ausdrücke zu einer solchen Meinung Veranlassung gegeben haben, das werde ich nie läugnen;

24) Vorzüglich gehört hieher: Plessing über die platonischen Ideen in Cäsars Denkwürdigkeiten. 3ter B. Leipzig 1786.

nen; aber es fehlt so viel, daß ich eine solche Lehre bei dem Plato selbst finden könnte, daß ich vielmehr aus seiner Ideenlehre Schwierigkeiten, ja Widersprüche entdecke, welche jene Erklärungsart ganz unstatthaft machen. Diese Widersprüche anzuzeigen, nicht auszuführen, ist das einzige, welches mir die Gränzen dieser Schrift erlauben.

I. Die Ideen sind nach dieser Erklärung nicht Begriffe, sondern Anschauungen. Wie läßt sich damit vereinigen, wenn Plato sagt: sie sind nur Begriffe, können nur von dem Verstande gedacht, nicht gesehen oder angeschauet werden 25); wenn er sie dem Sinnlichen ganz entgegensezt 26), und ihnen alle Prädicate der Anschauung abspricht. In dem Phädrus braucht er einigemahl das Wort θεασθαι, ist das aber gleich anschauen, oder nicht vielmehr denken und betrachten 27).

II. Pleßing sagt zwar, Plato habe dem Verstande ein unmittelbares Anschauungsvermögen gegeben, aber ohne Beweis. Die Stellen sind ja

25) Man sehe oben Anmerk. 7).

26) Sophista. S. 263. Phaedrus. 15ter B. S. 322. 323. Phaedo. S. 179.

27) Phaedrus. am angeführten Orte. Man vergleiche Phaedo. S. 189. An andern Orten kommt es augenscheinlich in der Bedeutung denken vor, als Phaedo. S. 191. Theaetet. S. 74.

ja zu deutlich, wo er sagt, daß die Ideen Wirkungen der Vernunft sind, durch Abziehen und Vergleichen, und dadurch, daß sie in jedem Falle auf das Absolute und Allgemeine hinstrebt 28).

III. Plato sagt: der göttliche Verstand untersuchte, wie viele und was für Ideen in dem Begrif eines lebenden Wesen enthalten sind, und so viel Arten derselben wollte er in der Welt wirklich machen 29). Das ζωον ist selbst eine Idee, oder, wie Pleßing will, eine Ursubstanz. Wie kann also eine Ursubstanz andere Substanzen in sich enthalten?

IV. Plato kannte die richtigere Meinung, daß sie nur Begriffe in der Seele sind, warum sollte er sie nicht angenommen haben? Etwa weil jene Ursubstanzen denkbarer sind? Das soll gleich gezeigt werden 30).

28) de legib. XII. 9ter B. S. 222 — 226. Politicus 6ter B. S. 64. 65. de republica VI. 7ter B. S. 110. 116.

29) Timaeus. S. 322. ᾗπερ ουν νους ενουσας ιδεας τῳ, ὁ εςι ζωον, οἱαι τε ενεισι και ὁσαι, καθορᾳ, τοιαυτας και τοσαυτας διενοηθη δειν και τοδε σχειν.

30) Parmenides. S. 82. 83. 84. Es ist nicht zu läugnen, daß die Lehre vom Abstrakten und Allgemeinen, Konkreten und Einzelnen, auch die Realität

V. Es ist nehmlich die größte Ungereimtheit anzunehmen, daß es Ursubstanzen von dem Guten, Schönen, Gleichen, Größern, Kleinern, ferner von Handlungen, als Tugend, Gerechtigkeit, Tapferkeit geben sollte, welche der Verstand unmittelbar anschauete. Wie kann Tugend, man nehme sie als Handlung oder Charakter der Seele, als etwas Reales in der Anschauung dargestellt werden? Wie kann das Gleiche oder Ungleiche, welches ja nur Verhältnisse sind, als etwas Absolutes und Reales gegeben werden? Kurz, wie können Handlungen, Beschaffenheiten, die doch offenbar ein Subjekt erfodern, vom Subjekt abgelöst und abgesondert existiren? Doch die Rede ist nicht davon, ob es überhaupt denkbar sei, sondern ob Plato so gedacht habe. Wenn ich also nun mit einem einzigen Beispiel darthun kann, daß er Eigenschaften nicht hypostasirt habe, so kann diese

lität der allgemeinen Begriffe, eine der schwierigsten und verwickelsten des Alterthums war. Dies gestehet er selbst. Philebus. 4ter B. S. 215. 216. und er sezt hinzu: Es komme nur auf genaue Unterscheidung und Bestimmung oder Vernachlässigung derselben an, wenn man sich entweder in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln, oder von denselben frei halten wolle. Eine Stelle, welche viel Licht über den ganzen Parmenides, das dunkelste aller Platonischen Gespräche, verbreiten kann. Es kommt nur darauf an, auszumachen, ob diese Stelle der Kommentar zu jenem Gespräch, oder dieses der Schlüssel zu jener Stelle sein soll.

diese Erklärungsart nicht statt finden. Verstand und Weisheit ist etwas. Nothwendig müßte es auch eine Ursubstanz des Verstandes und der Weisheit geben, die weiter kein Subjekt voraussetzt. Nun aber sagt er mehr als an einem Orte, daß dieses nur Prädicate sind, die nicht anders als in einem Subjekte können gedacht werden 31). Die Idee des Guten hypostasirt zwar Plato selbst, aber im Grunde, wenn man es recht überleget, ist es doch nur die höchste Realität Gottes, also nicht ohne Subjekt. Mehr brauche ich wohl nicht zu sagen.

Nur zwei Punkte waren es, welche bei der Ideenlehre Schwierigkeiten machten, nehmlich: woher die Ideen in die Seele gekommen, und wie das Verhältniß derselben zu den Dingen in der Anschauung zu denken sei. Von beiden werden wir in der Folge zu handeln haben.

§. 74.

Wir kehren nun zu dem Einwurf zurück. Die Widerlegung desselben kommt auf folgende Sätze an.

I. Es giebt von allen Dingen ein allgemeiner Begrif oder Idee, der das Wesen desselben von

31) Philebus. S. 248. σοφια μην και νȣς ανευ ψυχης ȣκ αν ποτε γενοισθην. Timaeus. S. 337. 316. Ueberhaupt gehöret die Stelle Timaeus. S. 349. hieher, aber sie würde mir zu viel Raum wegnehmen. Man vergleiche damit auch die oben 14) angeführte Stelle.

von allem andern abgesondert, rein und vollständig enthält, z. B. die Idee des Schönen 1).

II. Einzelne Dinge bekommen die mit der Idee gleichlautende Benennung, durch Mittheilung der Idee, oder weil sie Theil daran nehmen, das ist, weil an denselben Merkmahle vorkommen, welche dem allgemeinen Begriff zukommen 2). So nennet man viele Dinge schön, weil man ihnen den allgemeinen Begriff von Schön beileget. Warum das? Weil ihm das vernünftiger und befriedigender schien, als jede andere Erklärung. Die andern gewöhnlichen Erklärungen, z. B. etwas ist schön wegen der blühenden Farbe, oder wegen der Gestalt, oder sonst etwas, kannte er zwar, nahm sie aber nicht an, weil er sie, wie er sagte, nicht verstand, oder vielmehr, weil sie immer die Frage erneuerten, warum ist das oder jenes schön, und also nothwendig auf einen allgemeinen Begrif hinwiesen 3).

Nur dabei blieb er stehen, und hielt es für Wahrheit. Ueber diesen festen Punkt wollte er nicht

1) Phaedo. S. 227.

2) Parmenides. 10ter B. S. 84. τα μεν ειδη ταυτα, ὡςπερ παραδειγματα ἑςαναι τῃ Φυσει· τα δε αλλα, τετοις εοικεναι, και ειναι ὁμοιωματα. και ἡ μεθεξις αὑτη τοις αλλοις γιγνεςθαι των ειδων εκ αλλη τις η εικαςθηναι αυτοις.

3) Phaedo. S. 227.

nicht hinausgehen, und die Art und Weise, wie unter einem allgemeinen Begriff viele einzelne enthalten sind, nicht erklären, ob nehmlich die Idee in jedem concreten Dinge gegenwärtig sei (παρουσια) oder ob sie nur mitgetheilt sei (κοινωνια) oder was sich sonst für eine Art denken lasse 4). Sollte man nicht hieraus mit Zuziehung der Stelle aus dem Philebus, ziemlich sicher schließen können, daß er die Ideen in keiner andern Rücksicht als Vernunftbegriffe angenommen habe?

Zur Erläuterung sezt er noch folgendes hinzu. Das Große ist durch die Größe groß und größer; das Kleinere durch die Kleinheit klein. Mehr braucht man nicht zu sagen noch einzuräumen, wenn jemand sagen wollte, der oder jener sei Kopfs größer oder kleiner als ein anderer. Wenn man nicht dabei stehen bleibt, daß dort die Größe, und hier die Kleinheit die Ursache davon sei, daß jenes größer und dieses kleiner sei, so läuft man Gefahr, sich vielen Schwierigkeiten auszusetzen. Denn es könnte jemand sagen, es wäre ein Wunder, daß eine und die nehmliche Sache machen sollte, daß etwas größ-

4) Ebend. S. 228. τουτο δε ἁπλως και ατεχνως και ισως ευηθως εχω παρ' εμαυτω, ὁτι ουκ αλλο τι ποιει αυτο καλον, η εκεινου του καλου ειτε παρουσια ειτε κοινωνια, ειτε ὁπη δη και ὁπως προσγενομενη· ου γαρ ετι τουτο διισχυριζομαι, αλλ' ὁτι τω καλω παντα τα καλα γιγνεται καλα.

ser und kleiner sei, und daß der Kopf, der doch ein kleiner Theil ist, verursachen könne, daß etwas größer sei. Eben so müßte man Bedenken tragen, zu sagen, daß zehne eine größere Zahl als acht sei, weil es zwei mehr enthält, aber nicht, daß es wegen und durch die Mehrheit mehr ist. Wenn Eins zu Eins gesezt, oder die Einheit getheilt wird, so entstehet in beiden Fällen die Zahl Zwei, aber weder die Zusammensetzung noch die Theilung ist die Ursache von der Zweiheit, sondern wo die Zahl Zwei sein soll, muß der Begrif der Zweiheit, und wo Eins sein soll, der Begrif der Einheit zugegen sein 5).

So wunderlich diese Sätze auch klingen, so enthalten sie doch auch einige Wahrheit. Man kann sich die Dinge auf zweierlei Art denken, einmahl als Dinge an sich selbst, zweitens in Verhältnis zu einem vorstellenden Wesen. Was sie im ersten Falle für sich sein mögen, ist uns unbekannt. Im zweiten Falle machen wir unsere Begriffe objektiv. Die Prädicate, welche wir ihnen beilegen, sind nichts anders, als unsere Begriffe. Das war der Gang, den Plato in seinem Philosophieren gieng 6), und erhielt

5) Phaedo. S. 228. — 230. καὶ ἐν τȣτοις ȣκ εχεις αλλην τινα αιτιαν τȣ δυο γενεσθαι, αλλ᾽ η την της δυαδος μετασχεσιν· καὶ δειν τȣτȣ μετασχειν τα μελλοντα δυο εσεσθαι, καὶ μοναδος, ὁ αν μελλῃ ἑν εσεσθαι.

6) Phaedo. S. 226.

hielt dadurch zwei Vortheile. Einen Begriff darf man nur zergliedern, um seinen Inhalt zu finden, und so glaubte er auf eine leichte Art mit Ausschliessung der Sinnen, reine Erkenntniß der Wahrheit zu bekommen. Hauptsächlich aber suchte er durch dieses Mittel den Subtilitäten und Chicanen der Sophisten zu entgehen, welche nur darin ihre Kunst setzten, Worte zu verdrehen, und durch verfängliche Fragen und künstlich gedrehete Folgerungen andere in Verwirrung zu setzen. Man darf nur die ganze Stelle im Zusammenhange lesen, so wird man diese Absicht nicht verkennen. Er räth z. B. dem Cebes an, alle andere noch so künstliche Erklärungen oder Subtilitäten denjenigen Männern zu überlassen, welche ihm an Weisheit überlegen wären. 7). Hier werden wahrscheinlich die Sophisten gemeinet. Unstreitig war dieses auch das beste Mittel, um die Sophisten auf einen Punkt zu bringen, und sie zu nöthigen, Wörter und Begriffe nicht nach Willkühr zu verändern. Uebrigens aber hat er ganz Recht, wenn er behauptet, daß in so ferne eine Sache groß oder kleine genennet wird, dieses nur vermöge eines Begriffes geschehen kann; daß man an denselben die Merkmale der Größe finden,

Aa 5 oder

7) Phaedo. S. 230. τας δε σχισεις ταυτας και προςθεσεις, και τας αλλας τας τοιαυτας κομψειας εώης αν χαιρειν, πάρεις αποκρινασθαι τοις σεαυτε σοφωτεροις.

oder um in seiner Sprache zu reden, daß sie an der Idee der Grösse Theil haben muß, wenn man sie ihr beilegen will. Und eben so mit den andern Begriffen. Auch das ist richtig, daß das Verhältniß Groß und Klein ebenfalls nur durch Annahme eines Grundbegrifs erkläret werden kann. Dabei blieb er stehen, und betrachtete die Dinge nur insofern sie für den Verstand gehören, oder er beschäftigte sich mehr mit Begriffen als den Gegenständen derselben.

III. Eine Idee verändert sich nie, und kann nicht das Gegentheil sein und werden. §. 73. Der Begrif der Schönheit kann nicht der Begrif der Häßlichkeit werden, der Begrif von Größe kann nicht dasjenige ausdrücken, was wir unter Nichtgröße verstehen. Dieser Satz muß hier eingeschaltet werden, wenn man das folgende Raisonnement verstehen will.

Wie ist es nun mit der Anwendung dieses Satzes auf concrete Dinge? Wenn man sagt: Simmias ist grösser als Sokrates, aber kleiner als Phädo, behauptet man da nicht, daß eine Sache zugleich groß und kleine sei? Zuerst ist zu bemerken, daß Simmias grösser oder kleiner ist, nicht weil und insoferne er Simmias ist, sondern insofern ihm ein bestimmter Grad von Grösse zukommt 8). Zweitens man sagt, er ist grösser

8) S. 231. 232. Das will er mit diesen Worten sagen: ȣ γαρ πȣ πεφυκεναι Σιμμιαν ὑπερεχειν τȣτῳ

ser oder kleiner, insoferne seine absolute Gröſse in Verhältniſs gegen eine andere gesezt oder betrachtet wird, weil er in Vergleichung mit einer andern Gröſse, kleiner oder gröſser ist, oder der Grad der Gröſse, der ihm zukommt, ein anderer ist, als der, welcher einem andern zukommt. Der Grundbegrif bleibt also immer derselbe, auch insofern er auf einen Gegenstand angewendet wird. Dieser hat zwar seine relative aber auch seine absolute Gröſse 9). Das drückt er hernach auch so aus: Nicht allein die Gröſse an und für sich (αυτο το μεγεθος, d. h. der Grundbegrif von Gröſse) ist so beschaffen, daſs ihm die Prädicate groſs und klein zugleich nicht können beigelegt werden, sondern auch die Gröſse in uns (oder die concrete) kann nicht zugleich groſs oder klein seyn (wenn man es für sich betrachtet). Sondern eins von beiden, entweder fliehet und weichet das eine gleichsam zurück, wenn das eine sich nähert, oder es wird gänzlich zernichtet. Wenn aber das Groſse bestehet und beharret, und doch die Kleinheit in sich aufnimmt, oder das Merkmal der Kleinheit mit ihm verbunden wird, so kann es doch nichts anders sein, als was es war. Ich, der ich kleine bin, bin noch immer derselbe, der Kleine. Denn es ist nicht möglich, daſs etwas Entgegen-

gesez-

τετω τω Σιμμιαν ειναι, αλλα τω μεγεθει, ὁ τυγχανει εχων.

9) Phaedo. S. 232.

gesieztes, so lange es ist, was es ist, zugleich das Gegentheil sei oder werden könne, sondern in diesem Fall verschwindet das eine von den Entgegengesezten 10).

Wenn Plato bestimmtere Begriffe und Ausdrücke von absoluten und relativen Begriffen, und von den verschiedenen Arten der entgegengesezten gehabt hätte, so würde er sich nicht so dunkel erkläret haben. Es scheint aus der lezten Stelle, als wenn er sich die Begriffe als etwas Substanzielles in den Gegenständen selbst gedacht habe, wenn er sagt: Wenn das Große klein werden soll, so fliehet das Große entweder zurück, oder es wird ganz zernichtet. Vorher aber hatte er sich ganz der Wahrheit gemäß über Verhältnisse ausgedrückt, nähmlich daß eine Sache groß und kleine nur in verschiedenen Beziehungen sei. S. 232). Daher glaube ich, daß er hier von einer ganz andern Sache spricht, als vorher, nehmlich davon, wenn einem Dinge nicht zu einer sondern in verschiedenen Zeiten entge-

10) Ebendas. εμοὶ γαρ φαινεται, ου μονον αυτο το μεγεθος ουδεποτε θελειν ἁμα μεγα και σμικρον ειναι, αλλα και το εν ἡμιν μεγεθος ουδεποτε προσδεχεσθαι τα σμικρον, ουδε θελειν ὑπερεχεσθαι· αλλα δυοιν το ἑτερον, η φευγειν και ὑπεκχωρειν, ὁταν αυτω προσιη το εναντιον, το σμικρον· η προσελθοντος εκεινου απολωλεναι. ὑπομενον δε και δεξαμενον την σμικροτητα, ουκ εθελειν ειναι ἑτερον η ὁπερ ην.

entgegengesezte Prädicate beigelegt werden, z. B. wenn etwas groß gewesen ist, und nun kleine ist. Dieses wird gleich in der Folge, durch den Einwurf den er widerleget, noch deutlicher werden. Daher verlieren jene Ausdrücke von Fliehen, Weichen, wodurch er Begriffe zu hypostasiren scheint, ihr Anstößiges. Denn sie sagen nichts anders, als wenn man einem Dinge ein Prädicat beileget, und in der Folge das entgegensezte, so muß jenes nicht mehr statt finden. Kurz der Saz, den er hier auf so vielfache Art drehet und wendet, ist kein anderer als der: widersprechende Bestimmungen lassen sich nicht vereinigen und zusammen denken, weder in einem Begrif noch in ein Subjekt. Das lezte weder in einer und der nehmlichen Zeit, denn hier wird ein absolutes Prädicat nur in verschiedenen Beziehungen gedacht; noch zu verschiedenen Zeiten, denn alsdann ist es kein Widerspruch zu verschiedenen Zeiten zwei widersprechende Prädicate mit einem Subject zu verbinden, weil das eine Prädicat nicht mehr ist.

IV. Hier wurde ihm ein Einwurf gemacht. Es schien nehmlich mit dem Satze: Etwas kann nicht das Gegentheil sein oder werden; ein anderer Saz, den er bei Gelegenheit eines andern Beweises entwickelte. (Man siehe §. 83.) zu streiten, daß nehmlich das Entgegengesezte aus dem Entgegengesezten entstehe. Plato hebet den scheinbaren Widerspruch sehr gut durch folgende

de Erklärung 11). Der Saz: das Entgegengesezte entstehet aus dem Entgegengesezten, bedeutet ganz was anders, als der, das Entgegengesezte kann nicht das Entgegengesezte werden, weder an sich im Begrif, noch in concreten Dingen. Jener gehet auf diejenigen Dinge oder Subjekte, welchen entgegengesezte Prädicate beigeleget werden, nach welchen man die Subjekte selbst benennet, z. B. groß oder klein. Auch hier hat es seine Richtigkeit, daß, wenn ich ihnen ein Prädicat beilege, das entgegengesezte nicht zugleich zugegen sein kann. Wenn man aber sagt: das Ding ist oder wird groß oder größer, so hat es keinen andern Sinn, als daß es vorher kleine oder kleiner gewesen ist, d. h. es muß ihm vorher das entgegengesezte Prädicat beigelegt worden sein. Der zweite Saz hingegen hat es mit diesen Prädicaten selbst oder mit Begriffen zu thun. Wärme kann nicht Kälte werden oder sein, ob sie gleich als Beschaffenheiten an Dingen wechseln oder auf einander folgen können. Dadurch ist der Widerspruch zwischen beiden Sätzen gehoben.

§. 75.

11) Phaedo. S. 233. 234. τοτε μεν γαρ, περι των εχοντων τα εναντια ελεγομεν, επονομαζοντες αυτα τῃ εκεινων επωνυμια· νυν δε περι εκεινων αυτων, ὧν ενοντων εχει την επωνυμιαν τα ονομαζομενα· αυτα δ' εκεινα ουκ αν ποτε φαμεν εθελησαι γενεσιν αλληλων δεξασθαι.

§. 75.

V. Nicht allein Dinge (Begriffe) die einander entgegengesezt sind, können niemahls in ihr Entgegengeseztes übergehen, sondern auch bei andern gehet das nicht an, welche zwar nicht unmittelbar einander widersprechend sind, aber doch noch einen Begrif enthalten, welcher verhindert, daß etwas Entgegengeseztes nicht mit ihnen verbunden werden kann. Ein Beispiel soll das erläutern. Die Zahlen Zwei und Drei widersprechen einander nicht gerade zu, und dennoch kann zwei nicht drei oder umgekehrt sein oder werden. Warum ist das so? Der Zahl drei kommt der Begrif der Ungleichheit wesentlich zu, und kann von ihr nicht getrennt werden, ob sie gleich der Begrif der Ungleichheit nicht selbst ist. Die Zahl zwei ist nicht selbst die Gleichheit, aber sie ist wesentlich mit ihr verbunden. Zwei ist immer eine gleiche Zahl. Daher kann zwei nicht drei sein, weil Gleichheit und Ungleichheit einander widersprechen, davon die eine immer mit zwei, die andere mit drei verbunden ist 1). Eben so sind Wärme und Kälte einander unmittelbar entgegengesezt, aber nicht so Feuer und Schnee. Weil aber Schnee, wenn sich Wärme mit ihm verbände, Schnee und Wärme nicht beides zugleich sein kann, sondern der Schnee verschwindet, wenn sich ihm Wärme nähert, und eben so Feuer, wenn ihm

Kälte

1) Phaedo. S. 235. 236.

Kälte zu nahe kommt, so sind Schnee und Feuer zwar entgegengesezt, aber nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eines dritten Begrifs der Wärme oder Kälte 2).

Diese Säze haben ihre Richtigkeit, deutlicher würden sie geworden sein, wenn Plato die verschiedenen Arten von entgegengesezten Begriffen unterschieden hätte. Er nimmt nur eine Art an, Begriffe, die einander aufheben oder nicht zusammengedacht werden können. In diesem Sinn sind zwei und drei nicht entgegengesezt, weil ein Theil der drei gleich ist der zwei. Sie sind einander mittelbar oder unmittelbar entgegengesezt.

VI. Der Grund der mittelbar widersprechenden Begriffe, und ihrer Unverträglichkeit, liegt darin, daß in beiden zwei andere Begriffe enthalten sind, welche einander unmittelbar widersprechen, und daher verhindern, daß beide nicht zusammengedacht werden können. In dem Begrif drei, ist außer der drei noch der Begrif Ungleichheit enthalten, so wie in der zwei Gleichheit. Daher kann zwei nicht drei, und drei nicht zwei sein. Auch kann dasjenige, was den Widerspruch in diesen Begriffen verursachte, oder die zwei unmittelbar widersprechende Begriffe, nicht in sich selbst verwandelt werden. Nach §. 74. N. III. 3).

VII.

2) Ebendas. S. 234.

3) Ebend. 237. Φαινεται ȣ μονον εκεινα τα εναντ-

VII. Wenn man fragt, was im Körper die Ursache ist, daß er warm ist, so kann man freilich antworten, die Wärme oder der Wärmestoff. Diese Erklärung würde zwar sicher und zuverläßig sein, aber dabei doch etwas ungelehrt klingen. Besser läßt sich der Grund so angeben, wenn man das als Ursache angiebt, was wesentlich mit der Wärme verbunden ist, das ist Feuer. Wenn in dem Körper Krankheit entstehet, so ist nicht die Krankheit, sondern das Fieber die Ursache. (Dieses Beispiel ist nicht richtig gewählt, und paßt auch nicht zu dem vorhergehenden). Was muß da sein, wenn eine Zahl ungleich sein soll? Darauf werde ich nicht sagen, die Ungleichheit sondern die Einheit 4). Das ist mit einem Wort nichts anders als Begriffe, welche einerlei Bestimmungen haben, oder in Verbindung mit einander stehen, können für einander gesezt werden.

VIII. Nun die Anwendung von diesen Säzen. Dasjenige, welches dem Körper, so lan-

τια αλληλα ου δεχομενα, αλλα και οσα ουκ οντα αλληλοις εναντια, αει εχει τα εναντια, ουδε ταυτα εοικε δεχομενοις εκεινην την ιδεαν, ἣ αν τη εν αυτη ουση εναντια ῃ. Und S. 238. μη μονον το εναντιον το εναντιον μη δεχεσθαι, αλλα και εκεινο, ὁ αν επιφερη τι εναντιον εκεινῳ, εφ ὁ, τι αν αυτο ιη, αυτο το επιφερον την του επιφερομενου εναντιοτητα μηδεποτε δεξασθαι.

4) S. 238.

ser und kleiner sei, und daß der Kopf, der doch ein kleiner Theil ist, verursachen könne, daß etwas größer sei. Eben so müßte man Bedenken tragen, zu sagen, daß zehne eine größere Zahl als acht sei, weil es zwei mehr enthält, aber nicht, daß es wegen und durch die Mehrheit mehr ist. Wenn Eins zu Eins gesezt, oder die Einheit getheilt wird, so entstehet in beiden Fällen die Zahl Zwei, aber weder die Zusammensetzung noch die Theilung ist die Ursache von der Zweiheit, sondern wo die Zahl Zwei sein soll, muß der Begrif der Zweiheit, und wo Eins sein soll, der Begrif der Einheit zugegen sein 5).

So wunderlich diese Sätze auch klingen, so enthalten sie doch auch einige Wahrheit. Man kann sich die Dinge auf zweierlei Art denken, einmahl als Dinge an sich selbst, zweitens in Verhältnis zu einem vorstellenden Wesen. Was sie im ersten Falle für sich sein mögen, ist uns unbekannt. Im zweiten Falle machen wir unsere Begriffe objektiv. Die Prädicate, welche wir ihnen beilegen, sind nichts anders, als unsere Begriffe. Das war der Gang, den Plato in seinem Philosophieren gieng 6), und erhielt

5) Phaedo. S. 228. — 230. καὶ ἐν τουτοις ουκ ουχεις αλλην τινα αιτιαν του δυο γενεσθαι, αλλ' η την της δυαδος μετασχεσιν· και δειν τουτου μετασχειν τα μελλοντα δυο εσεσθαι, και μοναδος, ὁ αν μελλη ἑν εσεσθαι.

6) Phaedo. S. 226.

hielt dadurch zwei Vortheile. Einen Begriff darf man nur zergliedern, um seinen Inhalt zu finden, und so glaubte er auf eine leichte Art mit Ausschließung der Sinne, reine Erkenntniß der Wahrheit zu bekommen. Hauptsächlich aber suchte er durch dieses Mittel den Subtilitäten und Chicanen der Sophisten zu entgehen, welche nur darin ihre Kunst setzten, Worte zu verdrehen, und durch verfängliche Fragen und künstlich gedrehete Folgerungen andere in Verwirrung zu setzen. Man darf nur die ganze Stelle im Zusammenhange lesen, so wird man diese Absicht nicht verkennen. Er räth z. B. dem Cebes an, alle andere noch so künstliche Erklärungen oder Subtilitäten denjenigen Männern zu überlassen, welche ihm an Weisheit überlegen wären. 7). Hier werden wahrscheinlich die Sophisten gemeinet. Unstreitig war dieses auch das beste Mittel, um die Sophisten auf einen Punkt zu fixiren, und sie zu nöthigen, Wörter und Begriffe nicht nach Willkühr zu verändern. Uebrigens aber hat er ganz Recht, wenn er behauptet, daß in so ferne eine Sache groß oder kleine genennet wird, dieses nur vermöge eines Begriffes geschehen kann; daß man an denselben die Merkmale der Größe finden,

 oder

7) Phaedo. S. 230. τας δε σχισεις ταυτας και προσθεσεις, και τας αλλας τας τοιαυτας κομψειας εῴης ἂν χαιρειν, παρεις αποκρινασθαι τοις σεαυτȣ σοφωτεροις.

oder um in seiner Sprache zu reden, daß sie an der Idee der Größe Theil haben muß, wenn man sie ihr beilegen will. Und eben so mit den andern Begriffen. Auch das ist richtig, daß das Verhältniß Groß und Klein ebenfalls nur durch Annahme eines Grundbegrifs erkläret werden kann. Dabei blieb er stehen, und betrachtete die Dinge nur insofern sie für den Verstand gehören, oder er beschäftigte sich mehr mit Begriffen als den Gegenständen derselben.

III. Eine Idee verändert sich nie, und kann nicht das Gegentheil sein und werden. §. 73. Der Begrif der Schönheit kann nicht der Begrif der Häßlichkeit werden, der Begrif von Größe kann nicht dasjenige ausdrücken, was wir unter Nichtgröße verstehen. Dieser Satz muß hier eingeschaltet werden, wenn man das folgende Raisonnement verstehen will.

Wie ist es nun mit der Anwendung dieses Satzes auf concrete Dinge? Wenn man sagt: Simmias ist größer als Sokrates, aber kleiner als Phädo, behauptet man da nicht, daß eine Sache zugleich groß und kleine sei? Zuerst ist zu bemerken, daß Simmias größer oder kleiner ist, nicht weil und insoferne er Simmias ist, sondern insofern ihm ein bestimmter Grad von Grösse zukommt 8). Zweitens man sagt, er ist grösser

8) S. 231. 232. Das will er mit diesen Worten sagen: ȣ γαρ πȣ πεφυκεναι Σιμμιαν ὑπερεχειν τȣτῳ

ser oder kleiner, insoferne seine absolute Größe in Verhältniß gegen eine andere gesezt oder betrachtet wird, weil er in Vergleichung mit einer andern Größe, kleiner oder größer ist, oder der Grad der Größe, der ihm zukommt, ein anderer ist, als der, welcher einem andern zukommt. Der Grundbegrif bleibt also immer derselbe, auch insofern er auf einen Gegenstand angewendet wird. Dieser hat zwar seine relative aber auch seine absolute Größe 9). Das drückt er hernach auch so aus: Nicht allein die Größe an und für sich (αυτο το μεγεθος, d. h. der Grundbegrif von Größe) ist so beschaffen, daß ihm die Prädicate groß und klein zugleich nicht können beigelegt werden, sondern auch die Größe in uns (oder die concrete) kann nicht zugleich groß oder klein seyn (wenn man es für sich betrachtet). Sondern eins von beiden, entweder fliehet und weichet das eine gleichsam zurück, wenn das eine sich nähert, oder es wird gänzlich zernichtet. Wenn aber das Große bestehet und beharret, und doch die Kleinheit in sich aufnimmt, oder das Merkmal der Kleinheit mit ihm verbunden wird, so kann es doch nichts anders sein, als was es war. Ich, der ich kleine bin, bin noch immer derselbe, der Kleine. Denn es ist nicht möglich, daß etwas Entgegengesez-

τετῳ τῳ Σιμμιαν ειναι, αλλα τῳ μεγεθει, ὁ τυγχανει εχων.

9) Phaedo. S. 232.

gesetztes, so lange es ist, was es ist, zugleich das Gegentheil sei oder werden könne, sondern in diesem Fall verschwindet das eine von den Entgegengesezten 10).

Wenn Plato bestimmtere Begriffe und Ausdrücke von absoluten und relativen Begriffen, und von den verschiedenen Arten der entgegengesezten gehabt hätte, so würde er sich nicht so dunkel erkläret haben. Es scheint aus der lezten Stelle, als wenn er sich die Begriffe als etwas Substanzielles in den Gegenständen selbst gedacht habe, wenn er sagt: Wenn das Große klein werden soll, so fliehet das Große entweder zurück, oder es wird ganz zernichtet. Vorher aber hatte er sich ganz der Wahrheit gemäß über Verhältnisse ausgedrückt, nähmlich daß eine Sache groß und kleine nur in verschiedenen Beziehungen sei. S. 232). Daher glaube ich, daß er hier von einer ganz andern Sache spricht, als vorher, nehmlich davon, wenn einem Dinge nicht zu einer sondern in verschiedenen Zeiten entge-

10) Ebendas. εμοι γαρ φαινεται, ου μονον αυτο το μεγεθος ουδεποτε θελειν ἅμα μεγα και σμικρον ειναι, αλλα και το εν ἡμιν μεγεθος ουδεποτε προσδεχεσθαι το σμικρον, ουδε θελειν ὑπερεχεσθαι· αλλα δυοιν το ἑτερον, η φευγειν και ὑπεκχωρειν, ὅταν αυτω προσιη το εναντιον, το σμικρον· η προσελθοντος εκεινου απολωλεναι. ὑπομενον δε και δεξαμενον την σμικροτητα, ουκ εθελειν ειναι ἑτερον η ὅπερ ην.

entgegengesezte Prädicate beigelegt werden, z. B. wenn etwas groß gewesen ist, und nun kleine ist. Dieses wird gleich in der Folge, durch den Einwurf den er widerleget, noch deutlicher werden. Daher verlieren jene Ausdrücke von Fliehen, Weichen, wodurch er Begriffe zu hypostasiren scheint, ihr Anstößiges. Denn sie sagen nichts anders, als wenn man einem Dinge ein Prädicat beileget, und in der Folge das entgegensezte, so muß jenes nicht mehr statt finden. Kurz der Saz, den er hier auf so vielfache Art drehet und wendet, ist kein anderer als der: widersprechende Bestimmungen lassen sich nicht vereinigen und zusammen denken, weder in einem Begrif noch in ein Subjekt. Das lezte weder in einer und der nehmlichen Zeit, denn hier wird ein absolutes Prädicat nur in verschiedenen Beziehungen gedacht; noch zu verschiedenen Zeiten, denn alsdann ist es kein Widerspruch zu verschiedenen Zeiten zwei widersprechende Prädicate mit einem Subject zu verbinden, weil das eine Prädicat nicht mehr ist.

IV. Hier wurde ihm ein Einwurf gemacht. Es schien nehmlich mit dem Satze: Etwas kann nicht das Gegentheil sein oder werden; ein anderer Saz, den er bei Gelegenheit eines andern Beweises entwickelte. (Man siehe §. 83.) zu streiten, daß nehmlich das Entgegengesezte aus dem Entgegengesezten entstehe. Plato hebet den scheinbaren Widerspruch sehr gut durch folgende

de Erklärung 11). Der Saz: das Entgegengesezte entstehet aus dem Entgegengesezten, bedeutet ganz was anders, als der, das Entgegengesezte kann nicht das Entgegengesezte werden, weder an sich im Begrif, noch in concreten Dingen. Jener gehet auf diejenigen Dinge oder Subjekte, welchen entgegengesezte Prädicate beigeleget werden, nach welchen man die Subjekte selbst benennet, z. B. groß oder klein. Auch hier hat es seine Richtigkeit, daß, wenn ich ihnen ein Prädicat beilege, das entgegengesezte nicht zugleich zugegen sein kann. Wenn man aber sagt: das Ding ist oder wird groß oder größer, so hat es keinen andern Sinn, als daß es vorher kleine oder kleiner gewesen ist, d. h. es muß ihm vorher das entgegengesezte Prädicat beigelegt worden sein. Der zweite Saz hingegen hat es mit diesen Prädicaten selbst oder mit Begriffen zu thun. Wärme kann nicht Kälte werden oder sein, ob sie gleich als Beschaffenheiten an Dingen wechseln oder auf einander folgen können. Dadurch ist der Widerspruch zwischen beiden Sätzen gehoben.

§. 79.

11) Phaedo. S. 233. 234. τοτε μεν γαρ, περι των εχοντων τα εναντια ελεγομεν, επονομαζοντες αυτα τη εκεινων επωνυμια· νυν δε περι εκεινων αυτων, ων ενοντων εχει την επωνυμιαν τα ονομαζομενα· αυτα δ' εκεινα ουκ αν ποτε φαμεν εθελησαι γενεσιν αλληλων δεξασθαι.

§. 75.

V. Nicht allein Dinge (Begriffe) die einander entgegengesezt sind, können niemahls in ihr Entgegengesezetes übergehen, sondern auch bei andern gehet das nicht an, welche zwar nicht unmittelbar einander widersprechend sind, aber doch noch einen Begrif enthalten, welcher verhindert, daß etwas Entgegengesezetes nicht mit ihnen verbunden werden kann. Ein Beispiel soll das erläutern. Die Zahlen Zwei und Drei widersprechen einander nicht gerade zu, und dennoch kann zwei nicht drei oder umgekehrt sein oder werden. Warum ist das so? Der Zahl drei kommt der Begrif der Ungleichheit wesentlich zu, und kann von ihr nicht getrennt werden, ob sie gleich der Begrif der Ungleichheit nicht selbst ist. Die Zahl zwei ist nicht selbst die Gleichheit, aber sie ist wesentlich mit ihr verbunden. Zwei ist immer eine gleiche Zahl. Daher kann zwei nicht drei sein, weil Gleichheit und Ungleichheit einander widersprechen, davon die eine immer mit zwei, die andere mit drei verbunden ist 1). Eben so sind Wärme und Kälte einander unmittelbar entgegengesezt, aber nicht so Feuer und Schnee. Weil aber Schnee, wenn sich Wärme mit ihm verbände, Schnee und Wärme nicht beides zugleich sein kann, sondern der Schnee verschwindet, wenn sich ihm Wärme nähert, und eben so Feuer, wenn ihm Kälte

1) Phaedo. S. 235. 236.

Kälte zu nahe kommt, so sind Schnee und Feuer zwar entgegengesezt, aber nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eines dritten Begrifs der Wärme oder Kälte 2).

Diese Säze haben ihre Richtigkeit, deutlicher würden sie geworden sein, wenn Plato die verschiedenen Arten von entgegengesezten Begriffen unterschieden hätte. Er nimmt nur eine Art an, Begriffe, die einander aufheben oder nicht zusammengedacht werden können. In diesem Sinn sind zwei und drei nicht entgegengesezt, weil ein Theil der drei gleich ist der zwei. Sie sind einander mittelbar oder unmittelbar entgegengesezt.

VI. Der Grund der mittelbar widersprechenden Begriffe, und ihrer Unverträglichkeit, liegt darin, daß in beiden zwei andere Begriffe enthalten sind, welche einander unmittelbar widersprechen, und daher verhindern, daß beide nicht zusammengedacht werden können. In dem Begrif drei, ist außer der drei noch der Begrif Ungleichheit enthalten, so wie in der zwei Gleichheit. Daher kann zwei nicht drei, und drei nicht zwei sein. Auch kann dasjenige, was den Widerspruch in diesen Begriffen verursachte, oder die zwei unmittelbar widersprechende Begriffe, nicht in sich selbst verwandelt werden. Nach §. 74. N. III. 3).

VII.

2) Ebendas. S. 234.

3) Ebend. 237. Φαινεται ȣ μονον εκεινα τα εναν-

VII. Wenn man fragt, was im Körper die Ursache ist, daß er warm ist, so kann man freilich antworten, die Wärme oder der Wärmestoff. Diese Erklärung würde zwar sicher und zuverläßig sein, aber dabei doch etwas ungelehrt klingen. Besser läßt sich der Grund so angeben, wenn man das als Ursache angiebt, was wesentlich mit der Wärme verbunden ist, das ist Feuer. Wenn in dem Körper Krankheit entstehet, so ist nicht die Krankheit, sondern das Fieber die Ursache. (Dieses Beispiel ist nicht richtig gewählt, und paßt auch nicht zu dem vorhergehenden). Was muß da sein, wenn eine Zahl ungleich sein soll? Darauf werde ich nicht sagen, die Ungleichheit sondern die Einheit 4). Das ist mit einem Wort nichts anders als Begriffe, welche einerlei Bestimmungen haben, oder in Verbindung mit einander stehen, können für einander gesezt werden.

VIII. Nun die Anwendung von diesen Säzen. Dasjenige, welches dem Körper, so lan-

τια αλληλα ε δεχομενα, αλλα και ὅσα εκ οντα αλληλοις εναντια, αει εχει τα εναντια, εδε ταυτα εοικε δεχομενοις εκεινην την ιδεαν, ἣ αν τη εν αυτη εση εναντια ῃ. Und S. 238. μη μονον το εναντιον το εναντιον μη δεχεσθαι, αλλα και εκεινο, ὃ αν επιφερη τι εναντιον εκεινῳ, εφ' ὅ, τι αν αυτο ιη, αυτο το επιφερον την τε επιφερομενε εναντιοτητα μηδεποτε δεξασθαι.

4) S. 238.

ge es in demselben ist, Leben giebt, ist die Seele. Darin bestehet ihr Wesen, welches sie nie ablegen kann. Das Gegentheil vom Leben ist Tod. Dieser läßt sich also von der Seele nicht denken, mit ihr nicht vereinigen. Denn Seele und Tod stehen in Widerspruch mit einander, zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar durch den Begriff des Lebens, der mit jener wesentlich vereiniget ist 5.) Dasjenige, welchem Tod und Untergehen widerspricht, oder sich mit demselben nicht vereinigen läßt, ist unsterblich. Also ist erwiesen worden, daß die Seele unsterblich ist, das heist, frei vom Verderben, Untergang oder Zernichtung 6).

IX. Allein, könnte man nicht sagen: das Ungleiche wird zwar nicht das Gleiche, wenn das Gleiche hinzukommt, es könnte aber doch vielleicht untergehen, so daß anstatt des Ungleichen nur das Gleiche da wäre. Dagegen kann man freilich nichts einwenden, weil wir nicht beweisen können, daß das Ungleiche unzerstöhrbar sei. Also könnte man fortschließen, wäre es nicht unmöglich eben das von der Seele zu behaupten, daß, so lange sie in dem Körper ist, sie auch die Quelle des Lebens und der Thätigkeit sei, aber wenn der Tod komme, sie zernichtet werde. Denn bisher ist nur soviel bewiesen worden, daß der Seele das Prädicat des Nicht-

seins

5) S. 239.

6) S. 240.

seiner (θανατος) nicht zukomme, oder daß sie αθανατος sei. (Eigentlich nur, daß ihr in Vereinigung des Körpers dieses Prädicat nicht beigeleget werden könne, aber nicht daß ihr eine unaufhörliche Existenz zukomme). Antwort. Wir haben damit auch zugleich bewiesen, daß sie unzerstöhrbar ist. Oder sollte wohl noch außerdem ein Beweis dazu nöthig sein, da erwiesen ist, daß sie unsterblich und fortdauernd ist? Wir glauben nicht. Denn von allen Menschen wird eingestanden, daß Gott und Seelen als die Quellen alles Lebens unsterblich und ohne Ende fort existirend sind 7).

X. Wenn also die Stunde des Todes kommt, so wird der sterbliche Theil des Menschen, wie es uns nehmlich erscheinet, zerstöhret, aber der unsterbliche bleibt unverändert, unverdorben, sezt seine Existenz ungestöhrt fort, indem er gleichsam dem Tode ausweichet 8).

§. 76.

Kürzer würde der Beweis etwa so lauten: Was mit einer Sache unmittelbar oder mittel-

7) S. 240—242. ὁποτε δη το αθανατον και αδιαφθορον εστιν; αλλο τι η ψυχη, ει αθανατος τυγχανει ουσα, και ανωλεθρος αν ειη.

8) S. 242. επιοντος αρα θανατου επι τον ανθρωπον, το μεν θνητον, ὡς εοικεν, αυτου αποθνησκει; το δ' αθανατον, σων και αδιαφθορον οιχεται απιον, ὑπεκχωρησαν τω θανατω.

bar streitet, läßt sich nicht zusammen vereinigen, ist Widerspruch und unmöglich. Tod ist soviel als nicht sein, oder nicht wirken. Die Seele ist aber Leben und Thätigkeit, oder vielmehr die Quelle von beidem. Die Seele ist sterblich, enthält also einen Widerspruch, weil man Sein, Nichtsein, Thätigkeit, Unthätigkeit, Leben und Sterben in einem Subjekt vereiniget. Die Seele muß also unsterblich sein. Dieser Beweis ist schätzbar wegen der vielen neuen Gedanken, welche er für jenes Zeitalter enthielt, wegen der mancherlei Begriffe, welche dadurch in ein größeres Licht gesezt, und die mancherlei logischen Regeln, welche dadurch in Anwendung gebracht wurden. Als Beweis aber für die Unsterblichkeit, der objektive Gewißheit von der Fortdauer nach dem Tode gewähren soll, hat er keinen Wehrt. Er zeigt eigentlich nur soviel: So lange die Seele existirt, kommt ihr das Prädicat des Nichtseins nicht zu, oder die Seele existirt, so lange sie existiret. Daß sie aber bei allem Wechsel von Veränderungen fortdauere, und auch dann, wann der Körper abgelöset wird, deswegen nicht aufhöre zu sein oder zu denken, das ist aus der ganzen Reihe von Gedanken noch gar nicht klar, nicht evident. Zwar mag das Plato wohl selbst gefühlet haben, und deswegen brauchte er auch den Saz: Eine Sache kann nicht das Gegentheil werden oder sein, von dem was sie ist §. 74. Daraus schloß er, weil es zum Wesen der Seele mit gehöre, daß sie

die Quelle des Lebens sei, könne sie nie aufhören zu sein, weil das widersprechend sein würde. Allein hauptsächlich war dieses doch nur von Begriffen bewiesen. Insofern hat er freilich Recht, wenn man das einmahl in den Begriff der Seele mit hineinziehet, daß das Entgegengesezte nach dem Grundsatz des Widerspruchs nicht vereiniget werden kann. Aber daß auch das Subject, dem der Begriff zukommt, unwandelbar und beharrlich sei, konnte nicht aus den Begriffen gefolgert werden. Die Ursache, daß Plato die Unzulänglichkeit seiner Schlüsse nicht bemerkte, lag wohl hauptsächlich darin, daß der Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntniß, noch fast gar nicht oder doch noch lange nicht deutlich genug entwickelt war, ob er gleich einigemahl auf der Spur war, ihn einzusehen 1). Daher kam hernach die Regel: Was die Vernunft als wahr erkennet, das ist auch objectiv 2), welche eine Folge von jenem war. Dieses mußte ihn nothwendig verleiten, einen Widerspruch in Begriffen für Unmöglichkeit in der Natur zu halten.

Wenn man nun auch die hohen Foderungen fahren läßt, und ihn für das nimmt, was er ist, einen Beweis aus Begriffen, der nur subjektive,

1) Philebus. 4ter B. S. 269. Theaetet. 2ter B. S. 72. 73. Cratylus. 3ter B. S. 235. 236. 286.

2) Timaeus. S. 347. Phaedo. S. 226.

ve, logische Wahrheit und Einsicht verspricht, so ist es doch auffallend, daß, je mehr er Anstalten und Vorbereitungen zu demselben machte, je schwieriger und dornichter der Weg war, auf dem er Ueberzeugung suchet, desto geringer der Grad der Ueberzeugung ist, den der Beweis leistet. Diese Wirkung ist leicht begreiflich, wenn man bedenkt, daß die Untersuchung gerade da aufhöret, wo sie am interessantesten hätte sein müssen. Sie hört nehmlich da auf, wo der Beweis geführet werden müßte, daß Tod und Untergehen bei der Seele ein Widerspruch sei. Er verließ sich hier zu sehr auf die Kette der vorhergehenden Schlüsse. Ausserdem hätte er dem Beweis auch etwas mehr Ueberzeugung geben können, wenn er die andern Gründe aus der Einfachheit der Seele mit zu Hülfe genommen hätte. Plato fühlte endlich die Schwäche des Beweises selbst, und schloß Unsterblichkeit aus den Vordersätzen nur so weit, als die Seele nicht allein αθανατος, sondern auch ανωλεθρος sei 3). Daß diese Wörter nicht einerlei bedeuten, ist aus der angeführten Stelle klar, was aber der Unterschied sein soll, ist nicht so leicht einzusehen. Vielleicht so: αθανατος ist dasjenige, dem Nichtsein widerspricht, etwas, dem ein beharrliches Sein zukommt; ανωλεθρος, etwas, das nicht

3) Phaedo. S. 241. ει μεν ἡμιν ὁμολογειται και ανωλεθρον ειναι, ψυχη αν ειη προς τῳ αθανατος ειναι, και ανωλεθρος. Man vergleiche auch S. 200.

nicht aufhöret zu sein, das nicht zernichtet wird. Dadurch aber war die Sache nicht besser gemacht, weil er schon voraussezte und annahm, was er beweisen sollte. Endlich findet er noch nöthig, die raisonnirende Vernunft an die Versicherungen des Volksglaubens zu verweisen.

§. 77.

Ein Satz des vorigen Beweises, welcher nicht weiter ausgeführet worden war, daß nehmlich die Seele als Ursache des Lebens, nicht sterblich sein könne, wird an einem andern Orte weiter entwickelt, und zu einem neuen Beweise gebraucht 1).

Alle Seelen sind unsterblich. Denn was sich immer bewegt, oder immer in Thätigkeit ist, muß unsterblich sein. Wenn ein Ding ein anderes in Bewegung sezt, aber in seiner Wirksamkeit selbst von einem andern abhängt, so muß es nothwendig aufhören zu wirken, wenn jener Einfluß aufhöret. Nur dasjenige Wesen, welches sich selbst beweget, oder den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat, hört nie auf zu wirken und thätig zu sein, weil es sich selbst niemahls verläßt, und auch andern eine Quelle und Princip der Bewegung und der Wirksamkeit ist. Jedes Princip ist unerzeugt (oder ohne Anfang). Denn es ist nothwendig, daß alles aus einem Princip entstehe. Wäre aber das Princip ent-

1) Phaedrus. 10ter B. S. 318. 319.

standen, so wäre es kein Princip mehr 2). Ist ein Princip unerzeugt; so muß es auch unvergänglich sein. Denn wenn es zernichtet wäre, so könnte es weder selbst von neuem erzeugt werden (entstehen), noch etwas anders durch dasselbe entstehen, da doch alles aus einem Princip entstehen muß. Also ist dasjenige Wesen, was sich selbst durch Thätigkeit bestimmet, ein Princip der Bewegung, und kann weder entstehen noch untergehen. Oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßte in ihr Nichts zurückfallen, und ewig eine todte Masse bleiben. Die Seele ist aber ein selbstthätiges Wesen, das sich selbst bewegt. Denn jeder Körper, der von diesem in Bewegung gesezt wird, ist unbeseelet, wird er aber von Innen beweget, so ist er beseelet. Selbstthätigkeit ist also das Wesen der Seele, und es läßt sich sonst kein Wesen mit Selbstthätigkeit denken, als eine Seele. Sie muß also auch unerzeugt und unsterblich sein.

Das

2) αρχη δε αγενητον· εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ἑνος, ει γαρ εκ του αρχη, γιγνοιτο, ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο. Ficinus übersezt das nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Die Worte sind dunkel, aber die Uebersezung, wie mir dünkt, richtig. Man muß den lezten Saz so verstehen: ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο παν το γιγνομενον. Wenn aus A etwas entstehet B, A aber noch eine andere Ursache voraussezt, so ist B nicht aus einem Princip entstanden, d. h. A ist kein Princip.

Das ist der berühmte Beweis, der in den folgenden Zeiten das meiste Aufsehen gemacht hat, und für die Hauptstütze der Unsterblichkeit gehalten worden ist. Cicero hat ihn in seine Tusculanischen Fragen übergetragen, und Macrobius als den einzigen Beweis der Platoniker angeführt 3). Wir werden ihn etwas näher betrachten müssen.

§. 78.

Zuerst müssen wir die Bedeutung einiger Wörter bestimmen, welche hier vorkommen, damit wir sie in dem Sinne brauchen, den ihnen Plato selbst gegeben hat. Die Wörter κινειν κινησις bedeuten hier nicht örtliche Bewegung, sondern Veränderung überhaupt. Dieser gedoppelte Sinn wird von ihm selbst unterschieden, Oertliche Bewegung, die er auch περιφορα nennet, und Veränderung αλλοιωσις 1). Κινειν bedeutet daher auch soviel als verändern, wirksam sein, oder auch in Wirksamkeit und Thätigkeit setzen 2). Κινησις in der Bedeutung, da

3) Cic. Tuscul. Qu. I, 23. und l. VI. de republica. Macrobius Somn. Scipion. II, 13. 14.

1) Theaetet. 2ter B. S. 132. 133. δυο δη λεγω τουτω ειδη κινησεως, αλλοιωσιν την δε περιφοραν.

2) Timaeus. S. 427. μια δε σωτηρια προς αμφω, μητε την ψυχην ανευ σωματος κινειν, μητε σωμα ανευ ψυχης.

es soviel ist, als Veränderung, gehet so wohl auf den Zustand des veränderten Wesens, als desjenigen, welches die Ursache der Veränderung ist, und bedeutet überhaupt die Causalverbindung. Also Wirken und Leiden 3). Von einem andern bewegt werden, heißt also soviel, daß der Grund oder die Ursache des Wirkens und Leidens, in einem andern Ding ist. Sich selbst bewegen, wenn der Grund des Wirkens oder Leidens in dem veränderten Subjekte selbst ist.

Auch das Wort αρχη kommt in einer gedoppelten Bedeutung vor. Einmahl als Princip des Erkennens. Dasjenige, welches den lezten Grund des Erkennbaren in sich hält, bei dem man nicht weiter nach Gründen fragen kann 4). Zweitens als Princip des Seins oder Wirkens, wo es bald für wirkende Ursache, bald für Stoff oder Materie, woraus etwas bestehet, genommen wird 5).

Der

3) Theaetet. S. 77. της δε κινησεως δυο ειδη, πληθει μεν απειρον εκατερον, δυναμιν δε το μεν ποιειν εχον τοδ' πασχειν.

4) de republica VI. 7ter B. S. 122. τοδ' αυ ετερον το επ αρχην ανυποθετον εξ υποθεσεως ιουσα.

5) Timaeus. S. 340. νυν γαρ ουδεις πω γενεσιν αυτων μεμηνυκεν, αλλ' ως ειδοσι πυρ ό, τι ποτε εςι, και έκαςον αυτων λεγομεν, αρχας αυτα τιθεμενοι ςοιχεια τε παντος. Man sehe auch S. 394.

Der Unterschied zwischen Ursache und Princip, glaube ich, war in dem Platonischen System der nehmliche, als in dem Aristotelischen. Eine Ursache kann noch immer bedingt sein, und eine andere Ursache voraussetzen, Princip aber ist das erste in der Reihe von Vorstellungen, oder Veränderungen, das weiter nichts voraussezt. Auf diese Art unterscheidet er auch erste und zweite Ursachen. Die lezten sind solche, welche von andern Ursachen abhängen 6).

Was nun den ersten Satz anlanget: Ein jedes Princip ist unerzeugt, oder welches einerlei ist, es hat keinen Anfang, so ist dies eine richtige Folgerung aus dem Begriff eines Princips, wenn man darunter eine unbedingte Ursache verstehet. Aber weiter ist es auch nichts, und kann deswegen auch nicht auf Dinge an sich übergetragen werden. Uebrigens hat Aristoteles auch diesen Satz vom Plato angenommen 7).

Der zweite Satz, ein Princip kann nicht untergehen, folgt auch aus dem Begriff, weil man auch Selbstthätigkeit und unabhängiges Wir-

6) Timaeus. S. 337. τον δε νου και επιστημης εραστην αναγκη τας της εμφρονος Φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. όσαι δε υπο αλλων μεν κινουμενων, έτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον.

7) Aristotel. Physicor. I, 5. δει γαρ τας αρχας μητε εξ αλληλων ειναι, μητε εξ αλλων και εκ τουτων παντα.

Wirken mit zum Begriff eines Princips gerechnet hat. Was nur durch sich selbst wirket, kann zum wenigsten nicht wie ein abhängiges Wesen in seinem Wirken und Sein gestöhret oder gar zernichtet werden. Aber es folgt noch nicht daraus, daß es sich so zu sagen nicht selbst verzehre, oder durch unmerkliche Grade verschwinde. Er sezt zwar noch einen andern Grund hinzu, der aber wenig befriedigend ist. Wenn das Princip untergehet, so müßte auch alles aufhören, was von demselben abhänget. Das kann aber kein Widerspruch sein, weil beides das Princip und das Abhängige aufgehoben ist; er würde nur alsdenn statt finden, wenn man das Princip in Gedanken wegnähme, und das noch übrig ließe, was durch jenes nur wirklich sein kann. Kurz der Schluß ist nur richtig vom Bedingten zur Bedingung, aber nicht von Bedingung zum Bedingten.

III. Die Seele ist ein selbstthätiges Wesen, welches den Grund seines Denkens und seiner Thätigkeit in sich selbst hat. Dieses wird nicht bewiesen, sondern nur angenommen, vermuthlich weil er glaubte, daß hier das Selbstgefühl schon selbst hinreichend entscheide. Denn die Unterscheidung zwischen leblosen und lebendigen Körpern kann nicht die Stelle eines Beweises vertreten. Man sehe auch §. 67. und 71.

IV. Die Seele wird also ein Princip und Quelle des Lebens und der Thätigkeit genennt,

nach

nach der gewöhnlichen Meinung, wo Bewegung ist, da ist auch Seele oder seelenartige Kraft. Plato unterschied aber Körper, welche durch Einwirkung äußerer Kräfte bewegt werden, und solche, welche von innen heraus bestimmt und in Thätigkeit gesezt werden. Diese Kräfte der Bewegung nennt er Seelen 8). Alle Seelen machten daher eine eigne Klasse von Wesen aus, von denen allein Leben und Bewegen in der Natur herrührte.

V. Die Seele ist ein unerzeugtes Princip. Hier treten die Schwierigkeiten ein, welche wir §. 59. angezeigt haben, und welche Plato verleitete, eine gedoppelte Sprache zu führen, und die Seele bald als erzeugt oder von Gott gebildet, bals als unerzeugt zu betrachten. Die Schwierigkeit ist schon, so viel als nach dem System geschehen kann, gehoben worden.

Es sind hier aber noch einige besondere Ausdrücke und Umstände zu erwägen, aus welchen man schließen möchte, daß hier die Rede nicht von den Menschenseelen, sondern von der Weltseele sei. Denn wie kann das auf eine Menschenseele bezogen werden, wenn er sagt: würde das Princip des Lebens und der Thätigkeit aus der Reihe wirklicher Dinge genommen, so müßte Himmel und Erde mit einemmahl unbeweglich stehen, und in eine ewige tödtliche Ruhe verfal-

8) Epinomis. 9ter B. S. 257.

fallen 9). Kann eine Seele eine solche ungeheure Wirkung hervorbringen? Nächst dem ist es auch auffallend, daß er im Ganzen seinem Beweis und Raisonnement eben den Gang und die Wendung giebt, als in dem 10ten Buche seiner Gesetze, nur daß er hier die Fortdauer der Seele, dort die Wirklichkeit und Präexistenz derselben beweiset. Dort schließt er so: In der Welt ist Ruhe und Bewegung, der Grund der Bewegung kann nur in einem unbedingt selbstthätigen Wesen liegen, das den Grund der Bewegung in sich selbst hat, das ist aber Weltseele. Hier aber schliest er vom Nichtsein der Seele auf das Aufhören aller Bewegung und Veränderung in der Welt, und folgert daraus die Unsterblichkeit der Seele.

Wenn also dieses Raisonnement nicht auf Menschenseelen sondern auf die Weltseele sich beziehet, wie konnte daraus Unsterblichkeit der erstern hergeleitet werden, von denen er doch in der Folge spricht? Ist aber das nicht, wie lässet sich obige Aeusserung erklären, und mit der Reihe der andern Gedanken verbinden? Im ersten Fall kann man sagen, daß er zwar eigentlich nur von der Weltseele spricht, insofern aber einer

9) Phaedrus. S. 319. επειδη κινησεως μεν αρχη, το ἀυτο κινουν, τουτο δε ουτ᾽ απολλυσθαι ουτε γιγνεσθαι δυνατον η παντα τε ουρανον, πασαν τε γην συμπεσουσαν στηναι, και μηποτε αυθις εχειν ὅθεν κινηθεντα γενησεται.

ner jeden Seele Selbstthätigkeit zukommet, jene Folgerungen auch auf die Menschenseelen gehen müssen. Diese Erklärung gewinnt dadurch etwas, weil Macrobius nur aus dem Begriff der Selbstthätigkeit, nicht eines Principes, die Unsterblichkeit herleitet, welches doch im Grunde der nehmliche Beweis ist. Sie verliert aber wiederum, weil zu Anfange stehet πασα ψυχη, also jede Seele und nicht allein die Weltseele gemeint ist. Wir müssen also eine andere Erklärung suchen, welche auf alle Seelen paßt; und dabei doch jenen Ausdruck mit der Folge der Gedanken vereiniget, daß er sein Auffallendes verlieret. Alles wird sich hoffentlich aufklären, wenn wir hier nur einen Gedanken, welcher weiter unten mehr erläutert wird, voraussetzen, und annehmen, daß Plato denselben im Sinne gehabt, und eben dadurch, daß er ihn nicht mit anführte, die ganze Stelle dunkel gemacht hat. Plato nehmlich sagt an einem andern Orte 10) daß immer eine gleiche Anzahl von Seelen wirklich sei, eine Anzahl, welche weder vermindert noch vergrößert werden kann. Denn in diesem Falle müßte das Unsterbliche aus dem Sterblichen, oder Geist aus Materie entstehen, und zulezt alles in Geist verwandelt werden. In jenem Fall aber müßte endlich das Universum in ein chaotisches Nichts aufgelöst werden.

Wider

10) de republic. X. 7ter B. S. 316. Phaedo. S. 164.

Wider beides aber streitet die Vernunft, die so etwas nicht denken kann.

Dieses vorausgesezt, fällt sogleich in die Augen, daß dieser Beweis für die Unsterblichkeit nicht von einer einzelnen Seele, sondern von dem ganzen Geisterreiche verstanden werden muß. Jede Seele ist ein Princip des Lebens und der Thätigkeit, nehmlich in ihrer eignen kleinen Sphäre. Sie alle zusammen genommen, und als eine für sich bestehende Klasse von Wesen gedacht, begreifen alle lebendige Kräfte des Universums in sich. Keine Seele kann also aus der Reihe der wirklichen Dinge ausgelassen werden, ohne daß das Ganze dabei leide, noch weniger würde ohne gänzliche Revolution die ganze Klasse der Seelen zernichtet werden können. Man sehe auch §. 85.

Also hat dieser Beweis eine gedoppelte Seite, und enthält eigentlich zwei Gründe für die Unsterblichkeit der Seele, welche nur dieses gemein haben, daß sie auf einerlei Begriff, Selbstthätigkeit und Freiheit der Seele beruhen. Er schließt nehmlich aus den zwei Gattungen von Wesen, welche die Welt ausmachen, Seelen und Körpern, auf die Nothwendigkeit der Fortdauer des Geisterreiches, weil sonst die Natur nicht bestehen würde. Zweitens legt er den Begriff von absoluter Freiheit zum Grunde, und folgert daraus unmittelbar die Unsterblichkeit. Nur in dieser lezten Gestalt behielten die spätern

Plato-

Platoniker, wie aus dem Macrobius wahrscheinlich wird, den Beweis bei. Die Fehler beider Schlußarten sind so offenbar, daß ich wohl nicht nöthig habe, sie noch weiter zu entwickeln.

§. 79.

Der Beweis aus der eigenthümlichen Lehre von der Wiedererinnrung, ist etwas besser ausgeführet als der vorhergehende. Wenn aller unser Wissen nur Wiedererinnerung ist, so müssen die Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper existirt haben, und wahrscheinlich werden sie dann auch über die Trennung von demselben hinaus fortdauern, und unsterblich sein. Wir werden sogleich die Beweisart näher kennen lernen.

Daß es gewisse Begriffe in dem menschlichen Vorstellungsvermögen gebe, welche nicht aus Sinnlichkeit erklärt, und daher einen andern als empirischen Ursprung haben müssen, war ein Grundsatz der ganzen Platonischen Philosophie, dessen wir schon verschiedentlich gedacht haben. Einem Philosophen, der sich so gerne mit dem höhern Denken beschäftigte, konnten solche Begriffe auch gar nicht entgehen, sie mußten sich ihm bald als ganz besondere Vorstellungen darstellen. Die Bemerkung, daß man durch geschiktes Fragen, Vorstellungen und ganze Reihen von Gedanken entwickeln könne, woran die

Gefragten nicht gedacht, und wovon sie nichts gelernt hatten, schien augenscheinlich zu beweisen, daß jene Vorstellungen nirgend anders als aus dem Vorstellungsvermögen selbst ihren Ursprung haben können. Wir finden ein merkwürdiges Beyspiel davon in dem Meno, wo ein Sklave, der nichts von Mathematik gelernt hatte, durch die Fragen des Sokrates auf die Auflösung des Problems, von Verdoppelung eines Quadrats geleitet wurde. Aber nun fragte es sich, woher diese nicht empirische Kenntnisse in die Seele gekommen? §. 73. Anstatt sie natürlich aus dem Wesen des Vorstellungsvermögens zu erklären, welche Untersuchung aber noch zu hoch gelegen war, als daß ein Philosoph des Alterthums daran denken konnte, suchte er vielmehr auf eine leichtere Art zum Ziel zu gelangen. Ueberzeugt, daß sie vor allem Denken in diesem Leben vorausgehen müssen, nahm er an, daß die menschlichen Seelen diese Begriffe aus einem vorhergehenden Leben in dieses herüber gebracht haben. Dieses Dogma gab ihm Stoff zu dem folgenden Beweise, dessen einzelne Sätze ich nun vortragen werde.

I. Wiedererinnerung (αναμνησις) ist, wenn jemand etwas höret, siehet, oder durch einen andern Sinn sich vorstellet, und außer dieser Vorstellung noch etwas anders sich bewußt ist, was nicht in jener Vorstellung lieget 1). Die Vor-

1) Phaedo. S. 166. αρ' ουν και τοδε ὁμολογουμεν,

Vorstellung eines Menschen ist etwas anders, als die Vorstellung eines Saitenspielers. Nun geschiehet es aber oft, wie man weiß, daß Liebenden, wenn sie ein Saitenspiel, oder ein Kleid, oder sonst etwas, was dem geliebten Gegenstande angehörte, ansichtig werden, außer der Vorstellung von diesen Gegenständen, auch das Bild des Besitzers oder ihres Geliebten gegenwärtig wird. Eben so wenn wir den Cebes sehen, wird die Vorstellung des Simmias wieder dargestellt. Vorzüglich bedeutet das Wort αναμνησις die Erinnerung derjenigen Sachen, welche durch die Länge der Zeit, oder aus Nachläßigkeit sie zu überdenken, in Vergessenheit gekommen sind a).

Daraus erhellet, daß αναμνησις nichts anders bedeutet, als Erneuerung der Vorstellungen, die man schon gehabt hat, vermittelst der Association. Hier zwar scheint er das Wort nur auf Erneuerung sinnlicher Vorstellungen einzu-

 schrän-

μεν, ὁταν επιστημη παραγιγνηται τροπῳ τοιουτῳ, αναμνησιν ειναι; λεγω δε τινα τροπον τουτον· εαν τις τι ἑτερον η ιδων η ακουσας, η τινα αλλην αισθησιν λαβων, μη μονον εκεινο γνῳ, αλλα και ἑτερον εννοηση, ου μη ἡ αυτη επιστημη, αλλ' αλλη, αρα ουχι τουτο δικαιως λεγομεν ὁτι ανεμνησθη ου την εννοιαν ελαβεν; — επιστημη bedeutet hier Bewußtsein oder Vorstellung, wie es auch S. 171. und 172. vorkommt.

a) Phaedo. S. 167.

schränken. Nach einer andern Stelle aber wird die Bedeutung auf jede Vorstellung erweitert. Außerdem wird noch ein anderer Sinn mit dem Wort verknüpfet, daß es überhaupt die Beschäftigung der Seele mit Vorstellungen in der ideellen Gegenwart anzeiget. Wenn sich die Seele, sagt er, diejenigen Vorstellungen, welche sie durch den Körper (oder durch die Sinne) erhalten hat, in sich selbst ohne Zuziehung der letztern wieder vergegenwärtiget, oder auch eine Vorstellung, sie mag eine sinnliche oder eine andere sein, die sie aus dem Gedächtniß verlohren hat, wiederum durch sich selbst in das Bewußtsein zurückrufet, so nennen wir das αναμνησις 3). Μνημη ist nichts anders als das Behalten der Vorstellungen 4). Wenn er sagt, daß αναμνησις vorzüglich die Erinnerung längst vergessener Vorstellungen bedeute, so bereitet er zu seiner eigenthümlichen Meinung vor, daß wir in dem Vorstellungsvermögen Vorstellungen antreffen, welche wir in diesem Leben niemahls zuerst gehabt,

3) Philebus. 4ter B. S. 255. ὅταν ἃ μετα τυ σωματος επασχε ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ τυ σωματος αυτη εν ἑαυτη ὅτι μαλιςα αναλαμβανη, τοτε αναμιμνησκεσθαι πυ λεγομεν — και μην και ὅταν απολεσασα μνημην ειτε αισθησεως ειτ' αυ μαθηματος, αὖθις ταυτην αναπολησῃ παλιν αυτη εν ἑαυτῃ και ταυτα ξυμπαντα αναμνησεις και μνημας πυ λεγομεν.

4) Phileb. S. 255. μνημη σωτηρια αισθησεως. Theaetet. 2ter B. S. 94. 154.

gehabt haben, sondern jederzeit, wenn wir ihrer bewußt sind, schon erneuerte Vorstellungen waren.

II. Nicht allein ähnliche sondern auch unähnliche Vorstellungen werden durch die Association erneuert. Wenn wir ein Gemählde von einem Pferde oder ein Saitenspiel sehen, wird zuweilen die Vorstellung eines Menschen erwecket, und wenn wir den Simmias erblicken, stellt sich uns das Bild vom Cebes dar. Aber auch ein Gemählde vom Simmias bringt die Vorstellung von ihm selbst hervor. Also geschiehet die Erneuerung bald durch ähnliche, bald durch unähnliche Vorstellungen 5). — Dieses sind unstreitig die ersten Beobachtungen der Ideenassociation, aber weitere Bemerkungen oder Erläuterungen findet man beim Plato nicht.

III. Wenn ähnliche Vorstellungen einander erwecken, so gedenket man, außer der erneuerten Vorstellung, noch das hinzu, ob die erneuerte Vorstellung der ehemahls gehabten vollkommen ähnlich sei, oder nicht. Ein Beispiel wird das erläutern. Wir haben einen Begriff von Gleichheit, (das drükt er so aus: φαμεν πȣ τι ειναι ισον) damit will ich nicht sagen, daß ein Holz oder Stein dem andern gleich sei, sondern es muß außer diesen noch etwas Gleiches geben. Denn wir wissen, was an und für sich selbst gleich ist. Woher haben wir nun diesen Begriff

5) Phaedo. S. 167.

griff (επιςημη)? Ist er etwa von jenen einzelnen Dingen, als Steinen, Hölzern abgezogen, da er doch ganz etwas anders ist, als jene Dinge? Wir bemerken zuerst, daß die nehmlichen Dinge, als Steine, Hölzer, bald als einander gleich, bald als ungleich erscheinen, da hingegen das Selbstgleiche (der abstrakte Begriff) niemahls dieser Veränderung unterworfen ist, sondern dasjenige bleibt, was er ist. Es ist also nicht einerlei, einander gleiche Dinge und das an und für sich selbst Gleiche. Haben wir nun aus Wahrnehmung jener Dinge den Begriff der Gleichheit bekommen? — Für das erste ist es einleuchtend, daß jener Begriff, er mag nun den einzelnen concreten Dingen ähnlich sein oder nicht, doch eine durch Association hinzugekommene Vorstellung ist, welche in jenen nicht enthalten ist. Zweitens muß man eingestehen, daß jene concreten Dinge, welche man gleich nennet, wenn sie auch gleich Aehnlichkeit haben, doch dem Begriff der Gleichheit nicht entsprechen, und nicht das sind, was der Begriff ist. Dieses Verhältniß der concreten Vorstellungen zu dem allgemeinen Begriff der Gleichheit, sezt voraus, daß wir den Begriff eher haben müssen, als wir die Vergleichung oder Beziehung bemerken können. Wenn jemand etwas siehet, und findet, daß es mit etwas anderm zwar Aehnlichkeit hat, aber doch nur unvollkommen, so muß er ja wohl nothwendig die Vorstellung von dem leztern schon haben, wenn er das erstere damit

ver-

vergleichet. Eben so gehet es uns mit den concreten gleichen Vorstellungen und dem allgemeinen Begriff der Gleichheit. In jenen ist zwar die Beziehung auf den lezten, und gleichsam ein Bestreben, dem Begriff völlig zu entsprechen, aber ohne ihn zu erreichen, offenbar 6).

Wir wissen aber nicht eher, daß dieses Verhältniß zwischen concreten und allgemeinen Vorstellungen statt findet, als bis wir gesehen, gehöret haben, also können wir es nur aus Anschauungen erkennen. Weil wir also in concreten Vorstellungen Gleichheit bemerken, aber dieses bei weitem nicht dasjenige ist, was wir in dem Begriff selbst denken, so müssen wir schon vor dem Anfang aller Anschauung den Begriff der Gleichheit gehabt haben, um jene concreten Vorstellungen auf ihn beziehen zu können 7).

6) Ebend. S. 169. ουκουν ὁμολογουμεν, ὁταν τις τι ιδων εννοηση, ὁτι βουλεται μεν, τουτο ὁ νυν εγω ὁρω, ειναι οιον αλλο τι των οντων, ενδει δε, και ου δυναται τοιουτον ειναι ισον οιον εκεινο, αλλ' εστι φαυλοτερον· αναγκαιον που τον τουτο εννοουντα, τυχειν προειδοτα εκεινο ᾡ φησιν αυτο προσοικεναι μεν, ενδεεστερως δε εχειν; αναγκη. — S. 170. αναγκαιον αρα ἡμας προειδεναι το ισον προ εκεινου του χρονου, ὁτε το πρωτον ιδοντες τα ισα, ενενοησαμεν ὁτι ορεγεται μεν παντα ταυτ' ειναι οιον το ισον, εχει δε ενδεεστερως.

7) Phaedo. S. 168 — 170. προ γαρ του αρξασ-

Die Gründe, warum er diese Begriffe nicht aus der Sinnlichkeit erklärte, kommen auf diese zwei zurück. Einmahl, es giebt in der Anschauung nichts den Begriffen entsprechendes, und kann auch keinen solchen Gegenstand geben, weil jene Begriffe etwas absolutes, reines und vollständiges enthalten. Von einigen Begriffen, die einen reinen Ursprung haben, ist das freilich wahr. Weil aber es auch andere Begriffe giebt, denen, ob sie gleich durch die Abstraktion entstanden sind, doch kein entsprechender Gegenstand gegeben werden kann, so gilt dieser Grund nur von einigen noch nicht hinlänglich bestimmten Begriffen. Dagegen ist der zweite desto besser. Wir vergleichen die concreten Vorstellungen mit dem allgemeinen Begriff, und finden zwar Aenlichkeit, aber keine vollkommene Gleichheit. Diese Vergleichung sezt den Begrif schon voraus. Wie kann man, will er sagen, das Urtheil, dieses ist jenem gleich, zu Stande bringen, wenn nicht schon ein reiner Begriff der Seele von der Gleichheit vorschwebet, in Ansehung dessen sie den Gegenständen das Prädicat beileget. Wollte man auch annehmen, dieser Begriff wäre durch Abstraktion entstanden,

θαι ἡμας ὁρᾳν η ακουειν, και τ᾽αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν· οτι προθυμειται μεν παντα τα τοιαυτα ειναι οιον εκεινο, εστι δε αυτου φαυλοτερα.

den, so zeigt dieser Grund, daß auch die erste Abstraktion schon den Begriff voraussezt. Man vergleiche damit noch den 74. §., wo er lehret, daß man nur vermöge eines Vernunftbegriffes einzelnen Dingen die Prädicate schön, gut, gleich, u. s. w. beilegen könne. — — — Auf eben die Art, sagt er, müssen die Begriffe Gut, Schön, Herrlich, Gerecht, Böse, Anständig, Schändlich, Einerlei, Verschieden, Zehlen, u. s. w. abgeleitet werden 8). Unterdessen hatte er doch noch kein sicheres Merkmahl, an dem er reine und empirische allgemeine Begriffe hätte unterscheiden können. Er sagt nur soviel: Begriffe, die allgemein, und durch kein besonderes Sinnwerkzeug, wie Anschauungen, entstanden sind, durch welche wir bestimmen, was eine Sache ist, oder nicht ist, das sind nicht sinnliche Begriffe, welche in der Seele selbst ihren Geburtsort haben 9).

IV. Wenn also diese Begriffe vor allem Gebrauch der Sinne vorausgehen müssen, und die Menschen sogleich nach ihrer Geburt sinnliche Vorstellungen erhalten, so müssen sie uns schon vor unserer Geburt gegeben sein 10). Dieses

 folgt

8) Paedo. S. 171. Theaetet. 2ter B. S. 140. bis 142.

9) Ebend. S. 141. το επι πασι κοινον, και το — ὁ το εϛιν αποναμαζεις και το ουκ εϛιν. S. 142. τα μεν αυτη δι᾽ αυτης ἡ ψυχη επισκοπειν, τα δε δια των τȣ σωματος δυναμεων.

10) Phaedo. S. 171.

folgt noch nicht, weil sich noch ein Fall denken läßt, daß gewisse Begriffe wesentlich mit dem Vorstellungsvermögen verbunden sind, ohne welche es gar kein Denken geben würde. Daran dachte aber Plato noch nicht, weil er in einer Lehre der Volksreligion, oder einigen philosophischen Schulen, schon einen Ausweg fand, der ihn aller weitern Nachforschungen überhob. Das war nehmlich die Behauptung, daß die Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper existirt haben; daher leitet er seine ganze Gedankenreihe dahin, daß man endlich auf diesen Satz als das Resultat aller möglichen Untersuchungen kommt. Doch muß ich noch bemerken, daß er eben nicht sehr von der Wahrheit dieser Folgerung eingenommen war. Vielleicht war es ihm nur eine Hypothese, welche doch einigermaßen die Frage beantwortete, wie ist die Seele zu solchen Begriffen gekommen 11)?

V. Wenn wir diese Begriffe, welche die Seele schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper besaß, nicht immerzu vergäßen, so würden wir mit dem vollen Bewußtsein derselben gebohren werden, und sie durch das ganze Leben hindurch denken, oder vielmehr wissen (ειδεναι). Denn wissen heißt Bewußtsein (επιστημην), von etwas haben, und es niemahls verliehren. Wir vergessen etwas, wenn es aus dem Bewußtsein verschwindet. Wenn wir sie aber erhielten, ehe wir

11) Meno. 4ter B. S. 361.

wir gebohren wurden, nach der Zeit aber wieder vergessen haben; wenn sie durch die Sinne und die Gegenstände, welche sich auf sie beziehen, wieder erwecket und erneuert werden, so bekommen wir einen Begriff wieder, den wir schon ehemahls hatten. Also ist alles Lernen nichts als Wiedererinnerung oder Erneuerung schon gehabter Vorstellungen. Denn möglich ist es, daß durch Association eine ganz andere Vorstellung erwecket wird. Also von zwei Fällen muß man einen annehmen: Entweder besitzen wir diese Begriffe aus dem vorhergehenden Zustande her, denken sie immer und vergessen sie nie; oder wir vergessen sie zuweilen, und müssen sie durch wiederhohltes Lernen oder Erinnern immer wieder zum Bewußtsein bringen. Das erste widerleget die Erfahrung. Denn von dem, was man weiß, muß man auch Rechenschaft geben können. Die wenigsten Menschen können dieses aber in Ansehung jener Begriffe thun. Es bleibt also nur der lezte Fall übrig 12). Daß diese Folgerung noch nicht aus den Vordersätzen folget, haben wir schon vorher bemerkt. Er sucht zwar noch durch eine andere Wendung die völlige Ueberzeugung davon zu geben, aber es gelingt ihm nicht besser damit, weil er den einzigen möglichen Fall, der noch übrig ist, gar nicht in Betrachtung gezogen hat. Es lassen sich, sagt er, drei Zustände denken, in denen wir diese Begriffe bekommen könnten, vor der Ge-

12) Phaedo. S. 172. 173.

Geburt, nach derselben, und während derselben. Der zweite Fall ist schon widerleget worden; (oben III.) der dritte lässet sich auch nicht denken; denn da die Menschen das Bewußtsein dieser Begriffe nicht gleich nach der Geburt haben, so müßten sie dieselben in ebendemselben Zeitpunkt erhalten, und wieder vergessen. Also bleibt wieder nur der erste übrig 13).

Besser hätte er gethan, wenn er nur darauf gedrungen hätte, daß, weil sie aus Sinnlichkeit gar nicht erkläret werden können, sie auch in diesem Leben nicht entstanden sein können. Aber so beruft er sich auf einen Zustand, bis zu welchem keine Erfahrung reicht, und von dem wir also gar nichts wissen.

VII. Das Resultat, welches er hieraus ziehet, lautet also: Wenn es andem ist, daß wir gewisse Vernunftbegriffe von dem Gleichen, Schönen und Guten u. s. w. haben, auf die wir alle Gegenstände der Anschauung beziehen, und mit ihnen verähnlichen; wenn es wahr ist, daß sie schon vorhanden waren, ehe wir sie mit Bewußtsein brauchten, ob sie gleich eben durch die Anwendung als unsere Begriffe erschienen, so muß auch unsere Seele vor Vereinigung mit ihrem Körper existirt haben 14).

VIII.

13) Phaedo. S. 173. 174.

14) Phaedo. S. 174. Αρ' ὐν ἔτως ἐχει· ει μεν εςιν ἁ θρυλλεμεν αει, καλον τε τι και αγαθον,

VIII. Wie folgt aber nun daraus die Fortdauer der Seele? Damit ist ja die gewöhnliche Vorstellung noch nicht widerleget, daß die Seele durch den Tod des Körpers zerstreuet werde, und ihr Dasein damit ein Ende nehme. Denn man kann ohne Widerspruch beides annehmen und behaupten, daß die Seele wo anders her in den Körper einwandert, oder vor dieser Vereinigung existiret, und daß sie, wenn sie ihn wieder verläßt, zernichtet werde, 15). Darauf antwortet Plato: die Unsterblichkeit der Seele ist freilich noch nicht erwiesen, wenn es auch gewiß wäre, daß sie vor dem Körper existirt habe. Es ist bis hieher nur gleichsam der halbe Beweis

θον, και πασα ἡ τοιαυτη ουσια, και επι ταυτην τα εκ των αισθησεων παντα αναφερομεν, ὑπαρχουσαν προτερον, ανευρισκοντες ἡμετεραν ουσαν, και ταυτα εκεινη απεικαζομεν, αναγκαιον, ουτως, ὡσπερ και ταυτα εστιν, ουτω και την ἡμετεραν ψυχην ειναι και πριν γεγονεναι ἡμας.

15) Phaedo. S. 175. τι γαρ κωλυει γιγνεσθαι μεν αυτην και ξυνιστασθαι αλλοθεν ποθεν, και ειναι πριν και εις ανθρωπειον σωμα αφικεσθαι. Das Wort γιγνεσθαι bedeutet hier nicht schlechthin entstehen oder anfangen, sondern in einen andern Zustand kommen. Hier heißt es also so viel als, die Seele kommt in einen andern Körper, wie es auch Phaedo. S. 165. vorkommt; αναγκαιον τας των τεθνεωτων ψυχας ειναι που, ὁθεν δη παλιν γιγνεσθαι. Die Ursache von dieser Bedeutung wird weiter unten erkläret werden. §. 82.

Beweis geführet worden, mit dem man einen andern verbinden muß, daß nehmlich alles Lebendige aus dem Verstorbenen entstehet. Denn wenn sie vorher existirt hat, so muß jede Seele, welche von neuem in einen Körper eingehet, schon in einem andern gewesen sein, der zerstöhret und verstorben ist. Wenn dem so ist, so muß sie ja nothwendig auch nach dem Tode sein, und fortdauern, weil sie in einen andern Körper einwandern muß 16).

§. 86.

So bricht also Plato kurz ab, eben da man erwartete, daß er nun die weitläuftigen Erörterungen über die Vernunftbegriffe und über die Wiedererinnerung derselben, auf seinen Gegenstand anwenden, und daraus, auf welche Art es wolle, einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seelen herleiten würde, und verweist auf einen andern, den er schon vorgetragen hatte, wir aber noch vor uns haben. Dieser lezte beruhet auf der aus der Volksreligion angenommenen Meinung, daß es in der Natur einen beständigen Kreislauf und Wechsel, zwischen Tod und Leben, oder Aus- und Einwanderung der Seelen in Körper gäbe. Der Hauptinhalt und die Verbindung beider Beweise, um Unsterblichkeit daraus herzuleiten, läßt sich also auf folgende Art ins Kurze ziehen. Es finden sich

16) Phaedo. S. 175. 176.

sich in dem Denken gewisse Begriffe, welche nicht aus Sinnlichkeit entstanden, und nicht von ihr abgezogen sein können. Sie müssen also einen Ursprung haben, der über das gegenwärtige Leben hinausgehet, und daher müssen auch die Seelen vor der Vereinigung mit diesem Körper schon gewesen sein. Nun aber ist ein beständiger Wechsel in der Natur einander entgegengesetzter Veränderungen, als Leben, Tod, Vereinigung und Trennung der Seelen von Körper. Dieser Wechsel würde nicht statt finden, oder unmöglich sein, wenn die Seelen der Vernichtung unterworfen wären. — Die Richtigkeit der Schlußfolge beruhet also darauf, ob aus der Wirklichkeit jener Begriffe die Präexistenz der Seelen folge, und ob die Voraussetzung des beständigen Kreislaufes wahr sei. Jenes folgt nicht, wie wir gesehen haben, und diese Voraussetzung läßt sich nicht erweisen. Davon hernach. Läßt man einmahl jene Folge gelten, so sind die übrigen Sätze ganz bündig, und hängen ziemlich gut zusammen.

1. Die Erfahrung lehret, daß sich die Menschen ihres ersten Zustandes nach der Geburt nicht bewußt werden können. Es war also ganz richtig geschlossen, daß die in dem vorhergehenden Leben gesammleten, oder auf eine andere Art erhaltenen Begriffe, zuweilen verdunkelt werden. Es hat daher den Schein, als wenn sie zuweilen gar nicht in dem Vorstellungsvermögen da wären.

2. Sie

2. Sie werden aber wieder zum Bewußtsein hervorgerufen und entwickelt. Das Mittel dazu ist Wiedererinnerung (αναμνησις) vermöge sinnlicher Vorstellungen. Alsdann scheint es, als wenn die nicht empirischen Begriffe erst aus den sinnlichen Vorstellungen entstanden oder von ihnen abgezogen worden wären, ob sie gleich schon vorher in der Seele lagen, und nur einer Entwickelung durch äußere Veranlassung bedürften.

3. Eigentliche Wissenschaft beruhet auf Vernunftbegriffen, weil diese allein unwandelbar und unveränderlich sind. Diese Begriffe liegen aber schon in der Seele vollendet, ob sie gleich entwickelt werden müssen. Alles Lernen ist daher nur Wiedererinnerung. Dieses war ein Hauptsatz in der Platonischen Philosophie, zu dem wohl vorzüglich die sokratische Methode, Ueberzeugung durch Unterredungen hervorzubringen, Anlaß mag gegeben haben. Durch nähere Betrachtung fand Plato, daß jeder Mensch die Grundsätze einer Wissenschaft, oder die Gründe von seinen Ueberzeugungen in sich selbst besitze. Vorzüglich bestärkten ihn in dieser Ueberzeugung die mathematischen Wissenschaften, wovon er ein hervorstechendes Beispiel in seinem Meno giebt. Ausserdem betrachtete er dieses als ein Postulat, wodurch er hauptsächlich Philosophie möglich zu machen, und das Interesse, sich mit ihr zu beschäftigen, befördern zu

können

können glaubte. Wenn man nehmlich anneh-
me, daß die Hauptbegriffe in dem Vorstellungs-
vermögen schon vollendet vorhanden sind, daß
man sie nur zu entwickeln, oder, wie er sagt, nur
wieder in Erinnerung zu bringen nöthig habe:
so werde man einmahl aufgemuntert, weiter
nachzudenken, und nachzuforschen, und dann
könne man sich auch Hofnung machen, zu einer
festen Ueberzeugung zu gelangen. 1). Uebrigens
scheint es, als wenn der Satz: es giebt nicht
empirische Vorstellungen, gerade die Hauptsa-
che, die übrigen Bestimmungen aber, woher sie
entstanden, wie sie wieder zum Bewußtsein ge-
bracht werden, nur Nebensache gewesen sei.
Daß nehmlich Begriffe von sinnlichen Vorstel-
lungen auch in Ansehung ihres Ursprungs un-
terschieden seien, das war ihm klar; seine Wieder-
erinnerung diente nur einstweilen als Hypothese,
um sich einigermaßen begreiflich zu machen, wie
das Gemüth zu ihnen gekommen sein könne 2).

In

1) Meno. 4ter B. S. 351. το γαρ ζητειν αρα και το μανθανειν αναμνησις όλον εστι. ουκουν δει πειθεσθαι τουτω τω εριστικω λογω. ούτος μεν γαρ αν ήμας αργους ποιησειε· και εστι τοις μαλακοις των ανθρωπων ήδυς ακουσαι. όδε δε εργαστικους τε και ζητητικους ποιει.

2) Theaetet. S. 140 seq. Phaedo. S. 210. wo er sagt: sie sei vorgetragen, δι᾽ ὑποθεσεως αξιας αποδεξασθαι. Meno. S. 359.

In dem Meno hat er aus der Wiedererinnerung den nehmlichen Beweis für die Unsterblichkeit geführet 3). Die Sätze sind die nehmlichen, wie im Phädo, nur viel kürzer vorgetragen. Weil er aber den andern Hauptsatz von dem allgemeinen Kreislauf, wodurch erst auf die Fortdauer geschlossen wird, nicht mit zu Hülfe nimmt, so folgt das, was er beweisen wollte, noch weit weniger aus ihm. Er schloß so: Wenn die reinen Begriffe schon vor dem itzigen Leben in der Seele sein mußten, so hat sie die Seele sowohl zu der Zeit, da der Mensch (Seele und Körper in Verbindung) existirte, als auch da er noch nicht existirte, also zu jeder Zeit gehabt, daher muß auch die Seele zu aller Zeit existiren, das heist unsterblich sein. Dieses lag aber gar nicht in den Vordersätzen.

§. 81.

Ehe ich zu den noch übrigen Beweisen fortgehe, will ich hier noch eine kurze Untersuchung über die Präexistenz der Seele anstellen. Um die Vorstellungsart des Plato in diesem Punkte zu erfahren, müssen drei Fragen aufgeworfen werden. Wo waren die Seelen, ehe sie mit dem Körper vereiniget wurden? Welches war ihr Zustand? Und wie haben sie jene Urbegriffe erlanget?

I. Die

3) Ebendas. S. 360. 361.

I. Die Seelen waren in gleicher Zahl unter die Sterne vertheilt, wo sie zur gehörigen Zeit mit einem Körper versehen werden sollten 1). Dieses wird auf eine dichterische Art in dem Phädrus so vorgestellet, daß die Seelen dem Chor der unsterblichen Götter in zwölf Reihen oder Kreisen folgen 2). Nach einigen Stellen zu schließen, bleiben die Seelen nicht immer auf ihrem ursprünglichen Stern, sondern werden nach den Gesetzen der Weisheit auf andere versezt, bis sie vollkommen zu ihrer Bestimmung ausgebildet, auf denselben zurückkehren, und beständig daselbst bleiben 3).

II. Was ihren Zustand anbelangt, so scheint Plato nicht immer übereinstimmend gedacht zu haben. Nach einer Stelle im Phädrus 4) glaubte

1) Timaeus. S. 326. ξυϛησας δε το παν διειλε ψυχας ισαριθμους τοις αϛροις, ενειμε θ' ἑκαϛην προς ἑκαϛον — δεοι δε σπαρησαι αυτας εις τα προσηκοντα ἑκαϛοις ἑκαϛα οργανα χρονων, Φῦναι ζωον το θεοσεβεϛατον.

2) Phaedrus. 10ter B. S. 321.

3) Timaeus. S. 327. και ὁ μεν ευ τον προσηκοντα βιους χρονον, παλιν εις την του συννομου πορευεϛθαι οικησιν αϛρου, βιον ευδαιμονα ἑξοι. de legib. X. 9ter B. S. 106. 107.

4) 10ter B. S. 320. ἡ ψυχη πασα παντος επιμελειται του αψυχου· παντα δε ουρανον περιπολει αλλοτε εν αλλοις ειδεσι γιγνομενη. τελεα μεν

glaubte er, nur diejenigen Seelen würden in einen Körper eingeschlossen, welche gesündiget, und von ihrer Bestimmung sich entfernt, oder die Kraft sich derselben zu nähern (wie er allegorisch sagt, die Flügel) verlohren haben. In dem Timäus hingegen scheint er zu lehren, daß alle Seelen ohne Unterschied mit einem Körper versehen werden müßten 5). Auch in dem Phädo kommt etwas vor, woraus man jenes schliessen könnte 6). Da Phädrus einer von den frühesten Dialogen des Plato ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die lezte Meinung für diejenige zu halten ist, welcher Plato den Vorzug gab. Dieser Gedanke scheint auch selbst im Phädrus zu liegen, weil er durch die Allegorie vom Fuhrmann und den zwei Pferden nichts anders vorstellet, als die Lehre von den drei Seelen. Nun waren aber die zwei unvernünftigen Seelen nichts als Veränderungen, welche durch den

μεν ουσα, και επτερωμενη μετεωροπολει τε και άπαντα τον κοσμον διοικει· ή δε πτερορρυησασα Φερεται, έως αν στερεα τινος αντιλάβηται ου κατοικισθεισα, σωμα γηινον λαβουσα, αυτο αύτο δοκουν κινειν δια της εκεινης δυναμιν, ζωον το ξυμπαν εκληθη, ψυχη και σωμα παγεν.

5) Timaeus. S. 325. 326.

6) S. 173. ησαν αρα άι ψυχαι και προτερον, πριν ειναι εν ανθρωπου ειδει, χωρις σωματων και Φρονησιν ειχον.

den Körper entstehen. Da nun die drei Seelen, wie man im Phädrus siehet, nothwendig zusammenhängen, so kann auch die Seele ohne Körper nicht sein. Damit hänget nun gut zusammen, wenn er im Timäus sagt, daß der oberste Gott den Untergöttern aufgetragen habe, die unvernünftige Seele zu bilden, d. h. Körper mit Seele zu verbinden 7). Was wird aber aus der Stelle aus dem Phädo? Das werden wir hernach sehen. — Der Aufenthalt der Seelen ist also auf den Weltkörpern; hier bekommen sie ihre Körper, und wahrscheinlich von verschiedener Art, bald gröbere und irrdischere, bald feinere. Daher kommen auch die verschiedenen Neigungen der Seele 8).

III. Wie haben sie jene Begriffe bekommen? Eine gewöhnliche Meinung ist, daß auf den Sternen alle Dinge reiner und unwandelbarer seien, als auf unserer Erde. Pleßing behauptete deswegen, die Ideen wären die Substanzen, welche das Wesen eines jeden Dinges rein und vollständig erhielten, durch deren Beschauung die Seelen in ihrem ersten vollkommenen Zustande die Urbegriffe erhalten hätten. Außerdem daß diese Meinung wirklich eine Ungereimtheit enthält, welche zu groß ist, als daß man einen Plato derselben beschuldigen könnte, weiß

 ich

7) Timaeus. S. 325.

8) Epinomis. 9ter B. S. 252 — 256.

ich nicht, warum man es nicht für eine bildliche und dichterische Darstellung halten sollte, zumahl da Phädrus, wo der Hauptsitz dieser Lehre ist, mit allzu vielem Feuer der Einbildungskraft geschrieben ist, als daß er diese Meinung nicht begünstigen sollte. So wie man die Bilder: Fuhrmann und die zwei Pferde nur für Allegorie annehmen kann und muß, eben so dürfen die Ausdrücke vom Feld der Wahrheit, von Beschauung der Dinge an sich selbst, und andern Dingen nicht als eigentliche, sondern als uneigentliche Ausdrücke erkläret werden. Und gerade da, wo er nach der Meinung dieser Ausleger diese Beschauung der Ursubstanzen beschreiben soll, sagt er nichts, was nicht eben so gut für die entgegengesezte Erklärung gedeutet werden könnte, oder vielmehr er bestimmt die Art und Weise, wie sie die Ideen erlangt haben, gar nicht. Hier ist die Stelle 9): Das Wesen der Dinge

9) Phaedrus. 10ter B. S. 322. 323. ἡ γαρ ἀχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια οντως ουσα, ψυχης κυβερνητη μονω θεατη νω χρηται· περι ἡν το της αληθους επιστημης γενος τουτον εχει τον τοπον. ἁτε ουν θεου διανοια νω τε και επιστημη ἀκηρατω τρεφομενη, και ἁπασης ψυχης, ὁσην αν μελλη το προσηκον δεξεσθαι, ιδουσα δια χρονου το ον ; αγαπα τε και θεωρουσα τ᾽αληθη τρεφεται και ευπαθει, ἑως αν κυκλω ἡ περιφορα εις ταυτον περιενεγκη. εν δε τη περιοδω καθορα μεν αυτην την δικαιοσυνην, καθορα δε την σωφροσυνην, καθο-

Dinge (Vernunftbegriff) hat weder Farbe, noch Gestalt, noch sonst eine sinnliche Beschaffenheit an sich, sie hat nur die Vernunft, die Regiererin der Seele zur Beschauerin. Wahre Wissenschaft beschäftiget sich allein mit diesem. Das göttliche Verstandesvermögen, welches in reiner Vernunft und unwandelbahrer Wissenschaft bestehet, und auch jede Seele, welche sich ihrer Bestimmung widmet, betrachtet das wahre Wesen, findet an demselben Nahrung und Interesse, bis die Kreisbewegung wieder an ihren ersten Standpunkt fortrükt. In diesem Umlauf betrachten (die Götter und Menschenseelen) die Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Wissenschaft, nicht insoferne bei ihr Wechsel ist 10), oder insoferne sie in andern Dingen enthalten ist (die wir gewöhnlich Dinge zu nennen pflegen) sondern insofern bei ihnen das wahre Wesen eines jeden Dinges erkannt wird. Ich sage, Plato hat sich hier gar nicht über die Art erkläret, wie die Ideen in die Seele, oder die Seele zu ihnen komme. Man verstehe die intellektuelle An-

 schauung

καθορα δε την επιςημην, ουχ ἡ γενεσις προσεςιν, ουδ' ἡ εςι πυ ἑτερα εν ἑτερω ουσα, ὡν ἡμεις νυν οντων καλουμεν· αλλα την, εν τω ὁ εςιν ον οντως επιςημην ουσαν, και τ' αλλα ὡσαυτως τα οντως οντα θεασαμενη. Nach der Verbesserung des Cornarius und Stephani.

10) So habe ich das Wort γενεσις erkläret, wie es durch die folgenden Worte bestimmt wird. Man sehe auch Timaeus S. 343.

schauung des Pleßings, oder reines Denken der Seele durch sich selbst, wie es Plato sonst nennet; die Worte lassen beides zu.

Ich finde nur zwei Stellen, wo Plato etwas darüber gesagt hat, die aber noch immer Dunkelheiten übrig lassen. Eine ist im Meno 11). Da die Seele unsterblich ist, und vielmahls ihren Körper gewechselt hat; da sie alles, was in diesem und jenem Leben ist, betrachtet, kurz alle Dinge kennen gelernt hat, so darf man sich nicht wundern, wenn sie sich ihrer Kenntnisse von Tugend und andern Dingen wieder erinnert, weil sie dieselben schon vordem gehabt hat. Denn da die ganze Natur verwandt oder einstimmig ist, und die Seele alles erkannt hat; so ist gar keine Schwierigkeit, daß, wenn sie sich nur der einen Sache wieder erinnert, sie alles andere durch sich selbst wieder vorstellen kann, wenn sie nur eifrig und unverdrossen in Untersuchun-

11) Meno. 4ter B. S. 351. ἅτε ουν ἡ ψυχη αθανατος τε ουσα και πολλακις γεγονυια, και ἑωρακυια και τα ενθαδε και τα εν ᾅδου, και παντα χρηματα, ουκ εστιν ὁ, τι ου μεμαθηκεν. ὡστε ουδεν θαυμαστον και περι αρετης και περι αλλων οιον τε ειναι αυτην αναμνησθηναι, ἁ γε και προτερον ηπιστατο. ἅτε γαρ της φυσεως ἁπασης συγγενους ουσης, και μεμαθηκυιας της ψυχης ἁπαντα, ουδεν κωλυει ἑν μονον αναμνησθεντα (ὁ δη μαθησιν καλουσιν ανθρωποι) τ᾽αλλα παντα αυτον ανευρειν, εαν τις ανδρειος ῃ και μη αποκαμῃ ζητων.

suchungen ist.“ — Nach dieser Stelle zu urtheilen, müßte Plato geglaubt haben, erstlich die Natur sei allenthalben einerlei und einstimmig, nicht allein hier, sondern auch auf jedem Gestirn (και τα ενθαδε, και τα εν ἁδου και παντα χρηματα); ferner, daß, wenn die Seele Vorstellung von einer Sache, die hier ist, bekomme, sie wegen der Verwandtschaft der ganzen Natur alles ehemahls gedachte, wieder ins Bewußtsein zurückrufen könne. Denn dieses folgt aus dem Begriff von αναμνησις, wie wir ihn oben dargestellet haben. Da er aber behauptet, daß nicht Anschauungen und Vorstellungen von einzelnen Dingen wieder erneuert werden, sondern nur allgemeine Vorstellungen, Begriffe, so folgte aus dieser Stelle, daß er diese Begriffe zwar aus Abstraktion abgeleitet, aber einer solchen, welche schon vollendet ist, wenn die Seele in ihren gegenwärtigen Körper kommt. Dieses stimmt hernach mit seinem System gut überein, denn sein ganzes Raisonnement war doch nur darauf angelegt, zu beweisen, daß wir jene Begriffe nicht in diesem Leben abstrahirt haben können. Es bleibt zwar noch eine Schwierigkeit: wenn sie von der Art sind, daß sie hier nicht aus Abstraktion entstanden sein können, so können sie es auch nicht in einem andern Leben. Ich zweifele aber, ob Plato daran gedacht hat. Unterdessen läßt sich noch eine Erklärung geben, welche den Vortheil hat, daß sie mit der folgenden Stelle genauer übereinstimmt. Die Be-

 griffe

griffe sind zwar vermittelst äusserer Anschauungen entwickelt worden, aber die eigentlichen Formen derselben gehören zum Wesen der Seele. — Nun die zweite Stelle, wo er sagt: Gott habe die vernünftigen Seelen gebildet, habe sie auf die Sterne vertheilt, habe ihnen die Natur des Universums und die Gesetze ihrer Schicksale gezeigt 12). Also eine Offenbarung. Entweder hat ihnen Gott die Natur im Allgemeinen und Besondern, also auch wie sie von uns angeschauet wird, offenbaret — welches etwas überflüßiges wäre, denn Anschauung braucht keine vorhergehende Entdeckung — oder nur dasjenige, was man durch Anschauung nicht erhalten kann, oder die allgemeinen Begriffe, und die praktischen Gesetze. Dieses glaube ich, wollte Plato damit sagen, und wenn ich die oben aus dem Phädo angeführte Stelle zu Hülfe nehme, so wird es mir ziemlich klar, daß er so etwas dabei gedacht hat. Er sagt nehmlich, die Seelen hätten jene Begriffe bekommen, als sie noch gar keine Gemeinschaft mit dem Körper gehabt hätten, sondern reine Intelligenz gewesen wären (και Φρονησιν ειχεν). Hier aber sagt er, Gott dekte ihnen die Natur des Universums auf, und

12) Timaeus. S. 326. ξυϛησας δε το παν, διειλε ψυχας ισαριθμȣς τοις αϛροις, ενειμε θ' ἑκαϛην προς ἑκαϛον, και εμβιβασας ὡς εις οχημα, την τȣ παντος Φυσιν εδειξε, νομȣς τε τȣς ειμαρμενȣς ειπεν αυταις.

und enthüllte ihnen die Gesetze ihrer Schicksale, und zwar in dem Zustande, da sie noch nicht mit dem von Untergöttern gebildeten Körper vereiniget waren. Was läßt sich anders vermuthen, als daß die Erlangung der Ideen, und die göttliche Offenbarung ein und die nehmliche Sache sei, weil es nur einen einzigen Zeitpunkt giebt, wo die Seelen körperlos sind, derjenige, der unmittelbar auf die Bildung der Seelen durch Gott folget. Nicht weit von der angeführten Stelle befindet sich eine andere, in welcher auch die Alten schon die ersten Spuren der Categorien zu finden glaubten. — So gut also auch beide Vorstellungsarten mit einander übereinstimmen, so wenig läßt sich ein Grund auffinden, der ihn nöthigen konnte, die Seelen in ein vorhergehendes Leben zu setzen, um diese Begriffe entwickeln zu lassen, ausgenommen, daß er sich die Sache selbst nicht befriedigend erklären konnte, und die Hypothese von der Präexistenz der Seelen, da er ihre Fortdauer beweisen sollte, brauchbar zu sein schien.

Hier haben wir also eine Erklärung, welche, wenn sie gleich noch nicht ganz befriedigend ist, doch unwidersprechlich darthut, daß Plato anders denken konnte, und wirklich anders gedacht hat, als es Pleßing vorstellet. Denn hier giebt es keine Ursubstanzen, und keine intellektuelle Anschauung.

§. 82.

§. 82.

Wir kommen jezt zu den Beweisen, wo er aus allgemeinen Gesetzen der Veränderungen in der Welt die Fortdauer der Seelen zu beweisen suchte. Eigentlich gieng er von einer Volksmeinung aus, verband aber damit einen allgemeinen Satz.

I. Es ist eine alte Sage oder Erzählung, deren wir uns noch wohl erinnern können, daß die abgeschiedenen Seelen dorthin gelangen (nehmlich in den ᾅδης) und wiederum auf diese Welt zurückkehren, und zwar die Seelen der Verstorbenen 1). Wenn das wahr ist, daß aus den Verstorbenen wieder Lebendige werden (nehmlich in diesem eignen Sinn, daß die Seelen in Körper wandern, und sie wieder verlassen), so müssen sie immer fortdauern. Denn existirten sie nicht mehr, so könnten sie auch nicht wieder entstehen, d. i. wieder in Körper eingehen. Wenn wir

1) και γιγνονται εκ των τεθνεωτων. Der Sinn ist nicht, daß die Seelen entstehen, oder erzeuget werden, sondern daß die Seelen der Verstorbenen wieder in andere Leiber kommen, die durch sie belebet werden. Der Grund dieser Redensarten liegt darin, daß die Seele als das einzige Subjekt vom ganzen Menschen betrachtet wurde. Alcibiades, 5ter B. S. 57—59. und ihr also alle Veränderungen beigeleget werden. Sterben heißt also in diesem Sinn vom Körper getrennt, leben und anfangen zu leben, wieder mit einem Körper vereiniget werden.

wir also beweisen können, daß die Lebendigen nur aus Todten entstehen können (im obigen Verstande genommen) so werden wir auch die Fortdauer der Seelen außer Zweifel gesezt haben. Ich werde es aber nur dann erwiesen haben, wenn ich zeigen kann, daß es ein allgemeines Gesez sei, welches nicht etwa nur bei Menschen, sondern auch bei Thieren und Pflanzen, und in der ganzen Natur beobachtet wird 2).

Hier wird also Seelenwanderung zum Grunde gelegt, eine Meinung, deren Entstehung ins graue Alterthum gehört. Sie mochte jezt wohl nicht mit zu der allgemeinen Volksreligion gehören, sondern nur einigen Nationen eigenthümlich sein, und vorzüglich einigen Sekten, oder auch geheimen Religionsgesellschaften angehören. Durch eine scharfsinnige Wendung macht Plato diese Lehre nun zu einem Theil eines allgemeinen Naturgesetzes.

II. Alles, was entstehet, entstehet aus dem Entgegengesezten: das ist das allgemeine Gesez. Zum Beispiel, das Schöne ist dem Häßlichen entgegengesezt, das Große dem Kleinen, u. s. w. Wir behaupten nun, daß, wenn ein Ding etwas wird, oder überhaupt wenn etwas entstehet, welches von der Art ist, daß ihm etwas entgegengesezt ist, vorher dieses Entgegengesezte da gewesen sein muß. Denn wenn etwas größer wird, so muß es vorher kleiner, und wenn

2) Phaedo. S. 159. 160.

wenn es kleiner wird, so muß es vorher grös-
ser gewesen sein. Eben so, wenn etwas schwä-
cher, oder langsamer, oder schlechter wird, so
muß es vorher stärker, geschwinder und besser
gewesen sein g).

Dieser Satz beruhet auf dem, daß nicht zwei
widersprechende Bestimmungen zusammengefaßt,
und einem Subjekt beigeleget werden können.
Wenn also ein widersprechendes mit demselben
verbunden wird, so wird zugleich das andere
getrennt und abgesprochen. Dieses wird nun
auf Dinge übergetragen, und dabei ein beharr-
liches Subjekt angenommen, in welchem ver-
schiedene einander widersprechende Zustände
wechseln können. Indem der eine von diesen
Zuständen anfängt zu sein, muß nothwendig der
andere aufhören zu sein, und insofern dieser
aufhört, muß jener wieder anfangen. Daß
dieses der Sinn ist, erhellet schon aus den Wor-
ten, z. B. ὁταν μειζον τι γιγνηται. αναγκη πȣ
εξ ελαττονας οντος προτερον επειτα μειζον γιγ-
νεσθαι. Weiter unten erkläret er sich noch
deutlicher darüber. Davon §. 74.

III. Zwischen den entgegengesezten Zustän-
den lassen sich zweierlei Veränderungen oder
Uebergänge (das ist hier γενεσεις) denken, nehm-
lich

g) Ebend. S. 160. αρ' ȣτωσι γιγνεται ἁπαντα,
ȣκ αλλοθεν η εκ των εναντιων τα εναντια, ὁ-
σοις τυγχανει ον τοιȣτον τι.

lich der Uebergang von dem einen zum andern, und von dem lezten zum ersten. Zwischen Grösser und Kleiner sein, ist noch in der Mitte das Zunehmen und das Abnehmen. Eben so bei Absonderung und Zusammensetzung, Kälte und Wärme, läßt es sich denken, daß Kälte und Wärme anheben zu sein, und verschiedene Grade durchlaufen, bis die Veränderung ihr Ziel erreicht hat 4). — Diesen Gedanken vom Entstehen oder Vergehen einer Veränderung durch unendliche Grade hindurch, welchen Mendelssohn hernach weiter ausführte, nebst den vorhergehenden, wendet Plato nun auf die zwei Zustände Leben und Tod an.

IV. Dem Leben ist etwas entgegengesezt, wie dem Wachen das Schlafen, nemlich der Tod. Sie müssen also auch wechselsweise auf einander folgen, und zwei Uebergänge haben. Auf das Schlafen folgt das Wachen, und auf das Wachen das Schlafen. Dort heißt der Uebergang oder das almählige Entstehen, Erwachen, hier aber das Verschwinden, das Einschlafen. Eben so lösen die zwei Zustände Leben und Tod durch die Mittelzustände, lebendig werden und sterben, einander ab. Und ob wir wohl von den Veränderungen nur eine wahrnehmen, so müssen wir doch schließen, daß die andere in der Natur auch wirklich sein müsse. Wir werden also dem Sterben das Wiederaufleben entgegensetzen,

4) Phaedo. S. 161.

setzen, und für eben so gewiß halten, als das, was wir sehen, das Sterben. Daraus folget nun, daß unsere abgeschiedenen Seelen in dem Hädes oder irgendwo sein, oder überhaupt existiren müssen, daß sie ihre Körper verlassen, und wieder von neuem in andere eingehen, weil ein beständiger Kreislauf in der Natur ist, vom Leben zum Sterben, und vom Sterben zum Leben 5).

So richtig auch die Vordersätze sein mögen, so folgt doch Unsterblichkeit auf keine Art daraus. Der Fehler liegt darin. Der erste Satz ist alsdann richtig, wenn man ein beharrliches Subjekt zum Grunde legt. Nun hat zwar Plato ein solches Subjekt nicht ausdrücklich angenommen, aber doch im Sinne gehabt, wie ich in der ersten Anmerkung erinnert habe. Ich könnte auch noch eine Stelle anführen, wo er lehret, daß Veränderung überhaupt nur Wechsel des Beharrlichen, oder eines Subjekts ist 6). Allein er beweißt nicht, daß das Subjekt oder die Seele beharrlich ist, ohne welches der Beweis gar nicht bündig ist. Wenn das Subjekt beharrlich ist, so kann man mit Recht sagen, daß, so bald eine entgegengesezte Veränderung entstehet, die andere entgegengesezte aufgehört haben müsse, und so auch wechselsweise. Aber ist die Beharrlichkeit nicht erwiesen, so kann ich nicht

5) Phaedo. S. 161. 162.

6) de legib. X. 9ter B. S. 85.

nicht schliessen, daß, wenn die eine aufhöret, die andere angehen müsse, weil es möglich ist, daß mit dem Verschwinden der erstern das Subjekt auch aufhöret, wobei alsdann gar keine Veränderung mehr folgen kann. Der Fehler ist also eine petitio principii, weil aus den Vordersätzen Fortdauer der Seele folgen soll, und die Folge nur richtig ist, wenn man die Beharrlichkeit der Seele schon im voraus annimmt. Zweitens, da dieses Gesetz, worauf der Beweis folget, nur ein Folgesatz aus dem ersten Gesez des Denkens dem Satze des Widerspruchs ist, so kann durch ihn schlechterdings nichts bestimmt werden, was es, abgesehen von unserm Denken mit den Dingen selbst für eine Bewandtniß habe.

Hr. Tiedemann, der sich so wichtige Verdienste um den Plato gemacht hat, hat den Hauptsatz dieses Beweises anders verstanden, welches unsere Ausführung sehr verdächtig machen könnte, wenn ich nicht überzeugt wäre, daß ein kleines Versehen mit untergelaufen wäre. „Der Satz, sagt er, ist nur aus einigen Erfah„rungen abgezogen, folgt nicht aus allgemeinen „Begriffen, man kann ihm also keine Allgemein„heit oder Evidenz beilegen. Der Satz hat „auch einen Doppelsinn. Er kann einmahl heis„sen: das Entgegengesezte folgt auf das Ent„gegengesezte, das ist nothwendig, und das leh„ret auch die Erfahrung. Zweitens, das Ent„gegengesezte wird in das Entgegengesezte ver„wandelt, z. B. Wärme und Kälte. Das

„lezte folgt nicht aus der Erfahrung, die Ver-
„nunft verwirft es, als falsch und abgeschmakt.
„Und das ist eben der Sinn, in dem Plato den
„Saz nahm, und die Folge herleitete 7).“
Allein es ist nichts gewisser, als daß Plato die
lezte Bedeutung verworfen, und die erste ange-
nommen hat. Streitet er doch selbst mit vielen
Worten gegen die Behauptung, eine Sache
könne ihr Gegentheil werden. Sagt er nicht
ausdrücklich, da ihm aus diesem Saz ein Ein-
wurf gemacht wurde, er habe ihn von der Fol-
ge entgegengesezter Bestimmungen an einem
Subjekt verstanden. §. 74. Eine Zweideutig-
keit liegt allerdings in dem Vorworte εκ, wenn
man aber die Worte im Zusammenhange nimmt,
so verschwindet aller Doppelsinn, z. B. nur die
Worte ὁταν μειζον τι γιγνηται, αναγκη πȣ εξ
ελαττονος οντος προτερον, επειτα μειζον γι-
γνεσθαι. S. 160.

§. 83.

Die lezte Schlußfolge sucht er noch auf eine
andere Art zu beweisen, und fährt daher so fort:
1) Daß wir richtig geschlossen haben, folgt auch
daraus, weil, wenn nicht ein solcher beständi-
ger Wechsel wäre, zulezt ein tödtlicher Ruhe-
stand in der Natur entstehen würde. Giengen
die Veränderungen nicht gleichsam in einem Krei-
se

7) Tiedemann. argumenta dialogorum. S. 23. 24.
8) Phaedo. S. 163. 164.

se herum, sondern nur von dem einen auf das Entgegengesezte, aber nicht von diesem auf das erste zurück, so würde endlich die lezte Folge sein, daß alle Dinge einerlei Bestimmung und Beschaffenheit erhalten, und die Möglichkeit aller Veränderung aufgehoben werden würde. Denn wenn alles einschliefe, und nichts wieder erwachte, so würde am Ende das Märchen vom Endymion in Wirklichkeit übergehen, oder vielmehr es würde aufhören ein Märchen zu sein, weil alle Dinge in den nehmlichen Zustand gerathen wären. Sollte alles unter einander gemischt und nichts wieder abgesondert werden, so würde nur zu bald das Chaos des Anaxagoras daraus entstehen 2). Eben so würde es sein, wenn alles dasjenige, was lebendig ist, dem Tode und der Verwesung unterworfen wäre, und nichts in das Leben zurückkehrte, so würde alles Leben in der Natur verschwinden, und endlich alles todt und leblos sein. Denn wenn auch die lebenden Wesen aus etwas anderm entstünden, das heißt, wenn nicht die Seelen der Verstorbenen sondern andere die

 Kör-

2) κ'αν ει συγκρινοιτο μεν παντα διακρινοιτο δε μη, ταχυ αν το του Αναξαγορου γεγονος ειη ὁμου παντα χρηματα. Man vergl. Diog. Laert. II, 25. Hr. Bardili hat in seinen Epochen der philosophischen Begriffe S. 46., ich weiß nicht warum, einen besondern Nachdruck in dem Worte ταχυ gefunden. Er nennet es das Anaxagorische ταχυ.

Körper belebten, so müßte doch der Tod endlich das allgemeine Schicksal sein.

Diese neue Ausführung beruhet im Grunde auf dem nehmlichen Satze des reinen Verstandes, allen Accidenzen liegt und muß etwas Beharrliches zum Grunde liegen. Durch eine unmerkliche Täuschung macht er diesen Satz, der dem Verstande zur Möglichkeit der Erfahrung so nothwendig ist, zu einem Gesetz der Dinge an sich selbst, von denen man weder durch Erfahrung noch durch reine Vernunft etwas wissen kann. Selbst die Schlußfolge scheint nicht richtig aus den Vordersätzen zu fließen. Es läßt sich denken, daß ein solcher Kreislauf in der Natur beständig statt finde; Entstehen und Untergehen können einander ohne Aufhören ablösen, ohne daß ein allgemeiner Stillstand und eine tödtliche Ruhe durchgängig die Folge sein müßte. Denn der Fall, der dabei noch immer denkbar ist, daß an die Stelle der zernichteten Wesen wieder andere entstehen könnten, ist nicht widerleget worden. Freilich liegen aber hier noch ein Paar Sätze zum Grunde, welche weder angeführt noch entwickelt worden sind, die man aber nothwendig in die Gedankenreihe einschalten muß, wenn sie zusammenhängend werden soll. Der eine: aus Nichts wird Nichts; der bei allen physiologischen Systemen zum Grunde liegt, und eigentlich der Satz der Beharrlichkeit und der Causalität ist. Es fängt keine Veränderung an, welche nicht in Verbindung

mit

mit einer vorhergehenden stünde, es entstehet nichts, was vorher in keiner Zeit gewesen, und es gehet nichts unter, weil jede Veränderung nur als ein Wechsel des Beharrlichen sich denken läßt. Zweitens, alle Seelen coexistiren. Gott hat sie alle auf einmahl und ein für allemahl gebildet, und auf die Sterne vertheilet, so wie es die Vollkommenheit der Welt, welche der Demiurg ihr gleich vom Anfange mittheilte, erfodert 3). Gesezt also, die Seelen wären dem Loße der Zernichtung unterworfen, so müßte freilich diese Art von Wesen zulezt wirklich aussterben, weil keine neuen dieser Art nachgebildet werden. Weil nun in der Natur der vernünftigen Wesen allein die Quelle aller freien Thätigkeit und alles Lebens enthalten ist, §. 77. 78. so würde ihre allmählige Zernichtung nothwendig die Folge haben, daß die Natur zulezt nur aus einem bloßen Haufen todter Masse bestünde. Gesezt auch, daß immer von neuem Seelen fremde Körper belebten, so würde dennoch nichts destoweniger das nehmliche Schicksal sie alle treffen. Nur allein durch diesen Gedanken kommt einiger Zusammenhang in jene Schlußreihe. So wie ich diesen Umstand als eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Ergänzung ansehe, so kann ich nun auch eine Stelle anführen, in welcher er wirklich auf diese Art geschlossen hat. Nachdem er in dem zehenten Buche der Republik den Beweis, welchen wir

 oben

3) Timaeus. S. 326.

oben dargestellt haben, ausgeführet hat, setzt er folgendes hinzu: zugegeben, daß die Unsterblichkeit der Seelen eine erwiesene Wahrheit ist, so folgt daraus, daß die Anzahl der Seelen immer die nehmliche bleibt, und daß sie weder verringert noch vermehret werden kann. Denn sollte ein unsterbliches Wesen mehr werden, so müßte es aus einem Sterblichen werden, und so würde endlich alles unsterblich werden 4).

Die Anzahl der Seelen, sagt er, kann nicht vermindert werden, denn sie sind unsterblich, keine kann vernichtet werden; sie kann aber auch nicht vermehret werden, weil sie aus Körpern, die doch eine ganz andere Art von Wesen ausmachen, Seelen werden müßten. Es ist also hier der nehmliche Gedanke, nur mit dem Unterschiede, daß er hier eine Prämisse ist, aus welcher er Unsterblichkeit folgert, dort aber eine Folge aus der Unsterblichkeit. Diese Umkehrung der Sätze ist in der Platonischen Philosophie nichts ungewöhnliches.

Dieser Gedanke enthält eigentlich einen neuen Beweis, der aber nicht zweckmäßig ausgefüh-

ret

4) de republica X. S. 316. τουτο μεν τοινυν ου-τως εχετω. ει δ' εχοι, εννοεις, ότι αἱ αυται (ψυχαι). ουτε γαρ αν που ελαττους γενοιντο, μηδεμιας απολλυμενης, ουτε αυ πλειους. ει γαρ ότιουν των αθανατων πλεον γιγνοιτο; οισθ', ότι εκ του θνητου αν γιγνοιτο, και παντα αν ειη τελευτωντα αθανατα.

ret worden. Er würde eigentlich so lauten: die Welteinrichtung ist unveränderlich, weil sie von dem weisesten Wesen abhänget. Wären die Seelen sterblich, so würde eine Art von Wesen, welche zur Einrichtung der Welt und zur Natur gehöret, untergehen, und also eine wesentliche Veränderung in der Form der Welt vorgehen. Sie müssen also ewig, beharrlich und unsterblich sein. — Es wird nicht nöthig sein, etwas über die Richtigkeit und Bündigkeit dieser Schlußart zu sagen, da sie auf lauter Voraussetzungen beruhet, welche unerweislich sind.

§. 84.

Ich habe nun noch diejenigen Gedanken anzuführen, welche einen Vermuthungsgrund für die Unsterblichkeit enthalten, ob er sie gleich nicht weiter bearbeitet hat. Hieher gehören folgende.

I. Die edelsten und vortreflichsten Menschen bestreben sich mit äußerster Sorgfalt, ihren guten Nahmen auch in der Nachwelt dauerhaft zu machen, daß man hieraus die Fortdauer ihres Bewußtseins vermuthen muß 1).

II. Die Gottheit will, daß die Seelen fortdauern sollen, und wir können daher hoffen, daß sie fortdauern werden. Als sie die unsterb-

 lichen

1) Epistola II, 11ter B. S. 243. Cic. Tusc. Qu. I, 14. In vielen andern Stellen hat er Gebrauch von diesem Gedanken gemacht.

lichen Seelen gebildet hatte," sagte sie in der Rede an die Untergötter: "Alles was entstanden und zusammengesezt ist, ist seiner Natur nach auch der Trennung und Auflösung unterworfen. Aber nur ein böses Wesen könnte das Gute und Vortrefliche wieder zernichten. Alles was ich gebildet habe, soll vermöge eines Willens, der mächtiger ist als die Natur, fortdauren 2).

III. Die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit, damit sich die Vernunft ein Reich der Sittlichkeit denken könne, in welchem die höchste Intelligenz den Antheil an der Glückseligkeit bloß allein nach dem Grade der Würdigkeit bestimmet und austheilet. Denn wäre keine Unsterblichkeit, so würde es für böse Menschen ein wahrer Gewinn sein, ein unsittliches Leben geführet zu haben, der Tod würde sie auf einmahl von ihrem moralischen Verderben und den Folgen desselben befreien 3). Man findet zwar diesen Gedan-

2) Timaeus. S. 325. ἁ δι' εμου γινομενα, αλυτα, εμου γε θελοντος. το μεν ουν δη δεθεν παν λυτον. το γε μην καλως ἁρμοσθεν και εχον ευ, λυειν εθελειν κακου. δι' ἁ και επειπερ γεγενησθε, αθανατοι μεν ουκ εστε ουδ' αλυτοι· ουτι μεν δη λυθησεσθε γε, ουδε τευξεσθε θανατου μοιρας, της εμης βουλησεως μειζονος ετι δεσμου και κυριωτερου λαχοντες εκεινων, οἱς οτ' εγιγνεσθε συνεδεισθε.

3) Phaedo. S. 243. ει μεν γαρ ην ὁ θανατος του παντος απαλλαγη, ἑρμαιον αν ην τοις κακοις

Gedanken nicht völlig klar in diesen Worten ausgedrükt, wenn man aber einige andere Stellen mit dieser verbindet, so kann man ziemlich deutlich wahrnehmen, daß er das Verhältniß der Unsterblichkeit zur Sittlichkeit, und das Bedürfniß der Vernunft jene anzunehmen, um ihre Ideen realisiren zu können, doch zum wenigsten dunkel geahndet habe, welches auch unstreitig diejenige Seite ist, von welcher sie für die Vernunft das größte Interesse hat. Plato erkannte nehmlich, daß Sittlichkeit und Tugend ein Ideal ist, welches, ungeachtet seiner durch das Wesen der Vernunft bestimmten strengen Nothwendigkeit, doch nie in diesem Leben völlig realisiret werden kann; nur allmählige Annäherung zu denselben ist uns möglich, und die Vernunft siehet sich genöthiget, eine intellektuelle Welt anzunehmen, um dem moralischen Gesez eine Triebfeder zu geben, welche stark genug sei, daß sie durch Hindernisse nicht ihre Spannkraft verliere. Aus diesem Gesichtspunkte müssen folgende Stellen beurtheilet werden. Ein ächter Philosoph glaubt seine Seele durch die Philosophie frei machen zu müssen, er ist aber weit entfernt, sie wieder von neuem der Herrschaft der Sinnlichkeit preiß zu geben. Indem er sich Ruhe von dieser Seite zu verschaffen sucht, und

 nur

κοις αποθανεσι, τε τε σωματος άμα απηλλαχθαι, και της αυτων κακιας μετα της ψυχης. de republica X. 7ter B. S. 315.

nur allein wünschet, der Vernunft zu folgen, und ihr ganz ergeben zu sein, strebt er nur nach reiner Wahrheit und Erkenntniß, und daraus giebt er seinem Geiste Nahrung. Er ist überzeugt, daß er, so lange er lebet, so leben müsse, und hoffet nach seinem Tode, wenn er völlige Freiheit erlanget hat, von allen menschlichen Unvollkommenheiten befreiet zu werden 4).

Wer es sich bis an sein Lebensende zur wichtigsten Angelegenheit gemacht hat, seinen Geist auszubilden, der wird, wie ich überzeugt bin, nach seinem Tode, nicht mehr wie in diesem Leben, eine Mannichfaltigkeit von Gefühlen erfahren, sondern nur einerlei Interesse haben, und mit sich selbst vollkommen eins, ja glückselig und weise sein 5). In diesem Leben ist es nur wenigen

4) Phaedo. S. 190. 191. ουτω λογισαιτ' αν ψυχη ανδρος φιλοσοφου· και ουκ αν οιηθειη την μεν φιλοσοφιαν χρηναι ἑαυτην λυειν, λυουσης δε εκεινης, αυτην παραδιδοναι ταις ἡδοναις και λυπαις ἑαυτην, παλιν αυ εγκαταδειν, και ανηνυτον εργον πραττειν — αλλα γαληνην τουτων παρασκευαζουσα ἑπομενη τῳ λογισμῳ, και αει εν τουτῳ ουσα, το αληθες και το θειον και το αδοξαστον θεωμενη, και ὑπ' εκεινου τρεφομενη, ζην τε οιεται δειν ουτως, ἑως αν ζῃ· και επειδαν τελευτηση, εις το ξυγγενες και εις το τοιουτον αφικομενη, απηλλαχθαι των ανθρωπινων κακων.

5) Epinomis. S. 274. ὃν και διϊσχυριζομαι παιζων και σπουδαζων ἁμα, ὁτι θανατῳ τις των τοιου-

nigen vergönnet, glückselig und zufrieden zu sein. Aber nach dem Tode dürfen wir hoffen, daß wir alles dasjenige erlangen werden, was nur irgend ein Bewegungsgrund abgeben kann, um so vernunftmäßig zu leben, als nur möglich ist, und mit dieser Ueberzeugung zu sterben 6). — Daß der Zustand der abgeschiedenen Seelen gerade so sein werde, wie wir gesagt haben, wird zwar kein Mensch, der noch etwas Verstand besitzet, behaupten. Aber doch scheint es mir der Vernunft so angemessen zu sein, das künftige Leben sich auf eine solche Art vorzustellen, daß man auch wohl etwas dabei auf das Spiel setzen könnte. Denn etwas auf diese Art zu wagen, ist löblich, und man muß seine Seele mit diesen Vorstellungen gleichsam bezaubern. Daher kann derjenige auch um seinen bessern Theil ruhig und zufrieden sein, der in diesem Leben allen

τοιουτων την αυτου μοιραν αναπλησει, σχεδον εαν περ αποθανων η, μητε μεθεξειν ετι πολλων τοτε καθαπερ νυν αισθησεων, μιας τε μοιρας μετειληφοτα μονον, και εκ πολλων ένα γεγονοτα, ευδαιμονα τε εσεσθαι και σοφωτατον άμα και μακαριον.

6) Epinomis. S. 237. ου Φημι ειναι δύνατον ανθρωποις μακαριοις τε και ευδαιμοσι γενέσθαι, πλην ολιγων μεχρι περ αν ζωμεν, τουτο διοριζομαι· καλη δε ελπις τελευτησαντι τυχειν άπαντων, ών ένεκα τις προθυμοιτ' αν, ζων τε, ώς καλλις' αν ζην κατα δυναμιν, και τελευτησας, τελευτης τοιαυτης τυχειν.

allen Begierden, welche nur auf körperlichen Genuß gehen, den Abschied gab, sie als einen fremden Zierrath ansah, und auf eine bessere Art sich zu beschäftigen wußte; der nur nach Geistesbildung strebte, und seine Seele nicht mit fremden sondern ihrem eigenthümlichen Putz mit Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Stärke, Freiheit und Wahrheit auszierte. Mit den besten Hofnungen erwartet er die Reise aus diesem in ein anderes Leben, wenn ihn das Schicksal dazu abrufen wird 7).

Diese Belege werden, wie ich glaube, hinreichend sein, um darzuthun, daß Plato in einem

7) Paedo. S. 258. 259. το μεν ϗν ταυτα διισχυρισασθαι ϗτως εχειν, ως εγω διεληλυθα, ϗ πρεπει νϗν εχοντι ανδρι· οτι μεντοι η ταυτ' εϛιν, η ταυτ' αττα, περι τας ψυχας ἡμων και τας οικησεις, επειπερ αθανατον γε ἡ ψυχη φαινεται ϗσα, τϗτο και πρεπειν εμοι δοκει, και αξιον κινδυνευσαι οιομενῳ ϗτως εχειν. καλος γαρ ὁ κινδυνος, και χρη τα τοιαυτα ὡςπερ επαδειν ἑαυτῳ. αλλα τϗτων δη ἑνεκα θαρρειν χρη περι τη ἀυτϗ ψυχῃ ανδρα, ὁϛις εν τῳ βιῳ τας μεν αλλας ἡδονας τας περι το σωμα και τϗς κοσμϗς ειασε χαιρειν, ὡς αλλοτριϗς οντας, και πλεον θατερον ἡγησαμενος απεργαζεσθαι τας δε περι το μανθανειν εσπϗδασε τε, και κοσμησας την ψυχην ϗκ αλλοτριῳ αλλα τῳ αυτης κοσμῳ, σωφροσυνῃ τε και δικαιοσυνῃ και ανδρειᾳ και ελευθεριᾳ και αληθειᾳ, ϗτω περιμενει την εις αδϗ πορειαν, ὡς πορευσομενος όταν ἡ ειμαρμενη καλῃ.

nem zukünftigen Leben erst reine Sittlichkeit und vollkommene Glückseligkeit erwartete.

§. 85.

Wenn man den lezten Beweis ausnimmt, so sind alle übrige objektiv, das ist, er sucht aus dem Wesen und Eigenschaften der Seele zu zeigen, daß sie fortdauern werde, oder vielmehr daß die Sterblichkeit mit ihr in Widerspruch stehe. Nach seiner Philosophie stellten uns die Sinne die Dinge dar, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie erscheinen, oder Sinnlichkeit brachte nur Schein und Wahn hervor; hingegen der Verstand lehrte, wie man sich die Dinge denken, das ist unabhängig von Sinnlichkeit vorstellen müsse. Da der Unterschied zwischen Denken und Erkennen noch gar nicht bemerkt war, weil er ohne höhere Kritik des Verstandeswesens nicht erkannt werden konnte, so wurden Begriffe und Dinge an sich mit einander verwechselt, und was aus Begriffen vermöge des Satzes des Widerspruchs geschlossen wurde, das hielt man für objektive Erkenntniß. Dieses ist die Quelle aller seiner Beweise, aber auch aller seiner Fehlschlüsse. So streitet mit der Einfachheit der Seele Auflösung und Trennung, sie kann also nicht zernichtet werden; sie ist die Ursache des Lebens, Todtsein und Leben lassen sich nicht in einen Begriff vereinigen, sie muß also unsterblich sein. Der Fehler aller seiner Schlüsse liegt also darin, daß er die Sätze, welche er

aus

aus Zergliederung der Begriffe erfindet, auf ein Subjekt überträgt, oder analytische Sätze in synthetische verwandelt. — Eine zweite Quelle von Irrthümern liegt darin, daß er mancherlei Hypothesen und Meinungen aus der Volksphilosophie hervorzog, ihnen ein wissenschaftlicheres Gewand umlegte, und ihnen daher den Schein eines Beweißgrundes ertheilet. So wenig aber auch seine Beweise fähig sind, einen festen Ueberzeugungsgrund für die Unsterblichkeit abzugeben, so wenig dürfen wir auf der andern Seite vergessen, daß Plato selbst, ihr Erfinder, sie für keine Demonstrationen hielt. Wenn er gleich von der Sache überzeugt war, so bildete er sich doch nicht ein, daß seine Gründe in andern völlige Gewißheit hervorbringen müßten. Wenn sie dem Glauben an die Fortdauer der Seelen, der zu wanken anfieng, eine neue Stütze gäben, wenn sie die Vernunft berechtigten, Unsterblichkeit mit mehrerer und festerer Hofnung zu erwarten, so war seine Erwartung befriediget, indem er nur Wahrscheinlichkeit versprach 1). Zweifel, sagte er, und Einwürfe werden noch immer genug übrig bleiben, zumahl wenn man auf die höchste Schärfe und Genauigkeit im Beweisen dringet 2). Ueberzeugt von den Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung, und von den Schranken des menschlichen Verstandes,

1) Phaedo. S. 143. 159.

2) Phaedo. S. 192.

standes, war er weit entfernt, die Vordersätze seiner Beweise für völlig befriedigend zu halten, daß er vielmehr seine Freunde aufmunterte, sie entweder durch unablässiges Nachdenken noch weiter aufzuklären und zu berichtigen, wenn sich die Sache erkennen lasse, oder die Gränzen der menschlichen Erkenntniß so genau als möglich zu erforschen, und sich dabei zu beruhigen 3). Wenn gleich die Vernunft jezo noch nicht reif und vorbereitet genug sei, so dürfe man doch nicht verzweifeln, einmahl zu einer Gewißheit darin zu kommen. Denn die Sache müsse als eine Aufgabe der Vernunft angesehen werden, welche auf keine Art zurückgesezt werden dürfe, und sie müsse daher von selbst zum beständigen Nachforschen reitzen 4).

Fünfter Abschnitt.

Zustand nach dem Tode.

§. 86.

Wenn ich hier nur diejenigen Gedanken ausheben wollte, welche zum Gebiet der Philosophie gehören, so möchte dieser Abschnitt vielleicht sehr kurz ausfallen. Denn was kann die Vernunft über

3) Phaedo. S. 243.

4) Phaedo. S. 194. 206.

über den Zustand eines künftigen Lebens für Aussichten geben, als die Erwartung einer Vergeltung nach den Gesetzen einer weisen Gerechtigkeit durch die Gottheit, und eines Zustandes, in dem es möglich ist, immer mehrere Fortschritte zur moralischen Vollkommenheit zu thun. Wenn ist aber die Vernunft immer so nüchtern, daß sie ihre Gränzen richtig erkennet, und der Einbildungskraft den Flug in unbekannte Regionen verwehret?

Plato erkannte zwar die Unmöglichkeit, etwas bestimmtes über den Zustand nach dem Tode auszumachen, und doch hat wohl kein Philosoph unter den Alten seiner feurigen Einbildungskraft mehr eingeräumet, als er. Aus mancherlei Gründen halte ich es für nöthig, auch diese Vorstellungen zu sammlen und zusammenzustellen. Denn sie hängen einmahl mit der ganzen Lehre von der Unsterblichkeit zusammen, daß sie nicht wohl können getrennet werden. Und dann kann es nicht uninteressant sein, an einem merkwürdigen Beispiel zu sehen, theils wie man sich den Zustand nach dem Tode in jenen Zeiten vorgestellt, theils wie die Vernunft sich dabei benommen habe.

Mancherlei Vorstellungen vermischt mit verschiedenen Dichtungen über den Zustand nach dem Tode, waren früher als Beweise für die Unsterblichkeit. Wir haben sie oben angezeigt. Zuerst also fragt es sich, was Plato mit diesen Vorstellungen anfieng? Er verwarf sie nicht

ganz,

ganz, billigte sie aber auch nicht durchgängig. Diejenigen Ausdrücke und Schilderungen, welche die Dichter in weniger aufgeklärten Zeiten blos in der Absicht, um Furcht zu erregen, gebraucht hatten, verwarf er gänzlich, weil er sie in mancher moralischen Rücksicht für schädlich hielt. So tadelt er manche dichterische Gedanken des Homers, die fürchterlichen Nahmen Cocytus, Styx u. s. w. 1). Nur ist dabei auffallend, daß er selbst diese Wörter in dem Phädo gebraucht hat, wenn nicht etwa dieser Dialog früher geschrieben ist, als die Bücher von der Repulik. Unterdessen siehet man daraus, daß Plato den Gedanken hatte, die Einbildungskraft bei Ausbildung einer leeren Idee von einem nicht vorstellbaren Gegenstande durch gewisse Formeln der Vernunft zu leiten, und sie einer Gesetzgebung derselben zu unterwerfen, welches er auch in der Mythologie that.

Unzufrieden war er auch mit der Mysterienlehre, welche zu sinnlich, zu einseitig, nur für das Interesse ihrer Gesellschaftsmitglieder gemacht, und der Sittlichkeit zuwider war. Er lehrte dagegen, daß die Glückseligkeit nicht Wohlleben, daß sie nicht an die Theilnahme einer politischen oder religiösen Gesellschaft geknüpft sei, daß keine menschliche Anstalt das Schicksal der Verstorbenen bestimmen oder verändern

1) de republic. III. 6ter B. S. 261 — 263.

ändern könne, weil es hier nur auf den moralischen Charakter, und die Gesetzgebung einer höchst weisen Gerechtigkeit ankomme 2). Es ist höchst wahrscheinlich, daß er damit den Mysterien entgegen arbeiten wollte. Sehr nöthig war die Bestreitung dieser Vorurtheile und des religiösen Aberglaubens, welchen die Mysterien begünstiget hatten. S. §. 52.

§. 87.

Da Plato angefangen hatte einige Sätze der Volksreligion und der Mysterienlehre zu bestreiten, so war es natürlich daß er die Lehre von dem Zustand nach dem Tode selbst in mancher Rücksicht besser und vernünftiger vortrug. Zwar ist der Glaube, daß der Zustand der guten und bösen Menschen wesentlich verschieden sein würde, daß jenen Glückseligkeit, diesen Unglückseligkeit bestimmt sei, die Ueberzeugung fast aller Jahrhunderte gewesen. Aber hier kam es auf die Begriffe von Gut und Böse und Glückseligkeit an, welche nach der Denkungsart der Menschen bald sinnlich grob, bald vernünftig und aufgeklärt sein können. Eben darauf richtete Plato seine Aufmerksamkeit, und suchte die Begriffe nach den Foderungen einer reinern Sittlichkeit und einer aufgeklärten Vernunft zu bestim-

2) de republic. II. 6ter B. S. 218 — 221. de legib. XII. 9ter B. S. 213. und X. S. 116. Epinomis 9ter B. S. 275. Phaedo. S. 157. de republica X. 7ter B. S. 318 — 320.

bestimmen. Das Volk zählte Unsterblichkeit unter die größten Güter, Plato aber setzte noch die Bedingung hinzu: wenn Sittlichkeit damit verbunden sei 1). Mit Vorbeigehung aller zufälligen Unterschiede lehrte er, daß Sittlichkeit, Tugend, und eine aufgeklärte Vernunft und das Gegentheil davon allein einen wesentlichen Unterschied der Menschen mache, welcher das Schicksal nach dem Tode, und den Zustand jenes Lebens bestimme 2). Dieser Unterschied wird also nach dem Tode fortdauern, und Einfluß auf den Zustand der abgeschiedenen Seelen haben, aus folgenden Ursachen:

I. Tugend ist schon an sich Vollkommenheit der Seele, Untugend aber Unvollkommenheit. Beide belohnen sich schon von selbst. Denn jene erkennt nur Vernuft als Gesetzgeberin, diese macht Sinnlichkeit zur Gebieterin, und unterwirft den Menschen einer fremden Herrschaft 3).

II. Der Charakter der Seele dauert nach dem Tode fort §. 61. Von alle dem, was die Seele wirkt und leidet, bleiben in ihr Spuren zurück, welche ihre Denkungsart und Handlungsweise bestimmen 4). Der Satz ist nicht erwiesen, er schloß ihn aus der Analogie mit

 dem

1) de legib. II. 8ter B. S. 76.

2) de legib. XII. 9ter B. S. 213. Phaedo. S. 143. 165. Timaeus. S. 327.

3) de republ. IV. 6ter B. S. 377. 378. vorzüglich das zehente Buch.

4) Gorgias. 4ter B. S. 166. 167.

dem Körper, und vermuthlich unmittelbar aus der Fortdauer der Seele. An einem andern Orte drückt er sich so aus: Die Seele bringt in jenes Leben nichts mit hinüber als ihre Erziehung und Bildung (oder erworbenen Charakter) welcher den glückseligen oder unglückseligen Zustand vorzüglich bestimmet 5).

III. Die göttliche Weisheit hat den großen Plan gefaßt, alle mögliche Vollkommenheit wirklich zu machen, und Unvollkommenheit zu entfernen. Daher befördert sie die Guten zu einem immer vollkommenern Zustande, und die Bösen setzt sie in eine immer unangenehmere Lage um sie zu bessern 6). Denn die Gottheit liebt schon an sich das Gute, weil es Gut ist, und das Böse, weil es Böse ist 7). Daher straft sie auch nicht um zu strafen, sondern um andere moralische Zwecke zu befördern, nehmlich Abschreckung anderer, und sittliche Besserung des unsittlichen Charakters 8).

IV. Zu diesem Ende werden die Seelen Rechenschaft ablegen müssen, von ihrem geführten

5) Phaedo. S. 243. 244. ουδεν γαρ αλλο εχουσα εις ᾁδου ἡ ψυχη ερχεται πλην της παιδειας τε και τροφης.

6) de legib. X. 9ter B. S. 105. 106.

7) de republic. X. 7ter B. S. 319. Apologia. Socr. 1ster B. S. 95. Vorzüglich im Eutyphro.

8) Gorgias. 4ter B. S. 167. 168.

ten Lebenswandel, und darnach werden sie ihr Urtheil bekommen. Diese Vorstellung war aus der Volksreligion genommen, wie er selbst an mehreren Orten angiebt 9). Er scheint nur die gewöhnliche Vorstellungen dahin berichtiget zu haben, daß er die Gottheit auf den ganzen moralischen Charakter Rücksicht nehmen läßt, da vorher Belohnung und Bestrafung mehr auf einzelne Handlungen gerichtet war 10). Uebrigens behandelt er die Lehre von der Belohnung und Bestrafung und dem letzten Gerichtstag auf eine gedoppelte Art. Bald bequemet er sich mehr nach der gewöhnlichen Vorstellungsart, läßt Gott dieses Richteramt dreien Richtern auftragen, dem Minos, Rhadamantus und Aeacus, und weil diese nicht allwissend sind, so muß jede Seele ein Dämon begleiten, der von allem Thun und Lassen Rechenschaft ableget. So lehrt er in dem Gorgias. Bald läßt er durch Gott selbst dieses Richteramt ausüben, wie in dem zehenten Buch der Gesetze. Davon weiter unten.

§. 88.

Der Aufenthalt der Verstorbenen, sowohl der Glückseligen als Unglückseligen, ist ᾅδης, von dem er sogar eine topographische Beschreibung in

9) de legib. XII. 9ter B. S. 213. Phaedo. S. 244. 256.

10) Gorgias am angef. Orte.

in dem Phädon giebt. In soweit stimmte dieses mit den gewöhnlichen Vorstellungen überein. Nur darin weicht er ab, daß er den Aufenthalt der Seligen und der Verdammten mehr von einander trennte, nicht beide unter die Erde, sondern jenen auf die Erde diesen unter die Erde versetzte. Sonst aber sagt er nur unbestimmt, die guten Seelen gehen zu dem weisen und gütigen Gott, in die Gesellschaft der Götter oder mit ihr verwandter Wesen 1), sie bewohnen die Oberfläche der Erde, oder noch viel herrlichere Gegenden 2); sie kommen auf die Sterne, wo sie ursprünglich von Gott hingesetzt worden 3); sie bewohnen die Elysäischen Felder 4).

Vermuthlich bedeuten alle diese verschiedenen Ausdrücke einerlei: Ihr Aufenthalt wird da sein, wo sie den Umgang mit Göttern, Dämonen und andern vollkommenen Geistern haben können. Wahrscheinlich ist dieser Ort auf den Sternen, weil diese Weltkörper aus einem viel

1) Phaedo. S. 183. προς τον φρονιμον και αγαθον θεον. S. 184. εις το ὁμοιον αυτῃ το θειον. εις θεων γενος. S. 187. μετα των θεων διαγεσα. S. 191. εις το ξυγγενες.

2) Phaedo. S. 258.

3) Timaeus. S. 326. και ὁ μεν ευ τον προσηκοντα βιως χρονον, παλιν εις την τε συννομε πορευθεις οικησιν αστρε, βιον ευδαιμονα εξοι. Verglichen mit de legib. X. S. 105. 106.

4) Gorgias. S. 164.

viel reinerm und feinerm Stof bestehen. Unterdessen scheint er doch wirklich verschiedene Gegenden nach dem Grad der moralischen Vollkommenheit anzunehmen. Der Einbildungskraft ist, so etwas zu dichten, eine Kleinigkeit 5).

II. In jenem Leben wird die Hofnung, eine vollkommene Glückseligkeit zu genießen, erst in Erfüllung gehen, welche in diesem Leben entweder gar nicht möglich ist, oder doch nur den wenigsten zu Theil werden kann 6).

III. Den Zustand der vollkommenen Glückseligkeit beschreibt er also: Nur in jenem Leben dürfen wir hoffen, von allem Einfluß der Sinnlichkeit, von allen körperlichen Begierden, und von der Herrschaft unruhiger Leidenschaften befreiet zu werden, welche Schwachheiten uns beständig an unserm Zweck, Uebung der Seelenkräfte und Untersuchung der Wahrheit, verhindern. Wie viel Zeit nimmt uns die nothwendige Sorge für den Körper weg? Wie sehr hindern uns Krankheiten an der Betrachtung der Wahrheiten? Wie sehr werden wir durch

 Liebe,

5) Epinomis. 9ter B. S. 254.

6) Epinomis. S. 237. ου φημι ειναι δυνατον ανθρωποις μακαριοις τε και ευδαιμοσι γενεσθαι, πλην ολιγων. μεχριπερ αν ζωμεν τουτο διοριζομαι· καλη δε ελπις τελευτησαντι τυχειν απαντων, ὡν ἑνεκα τις προθυμοιτ' αν, ζων τε, ὡς καλλις' αν ζην κατα δυναμιν, και τελευτησας τελευτης τοιαυτης τυχειν.

Liebe, Furcht, Begierden, leere Einbildungen und Tändeleien zerstreuet? Was erregt Streit, Aufruhr und Krieg, als der Körper, durch die Begierden, welche er erweckt? Sind wir auch endlich einmahl von allen diesen Zerstreuungen befreiet, und setzen uns vor, einer Wahrheit nachzuforschen, so erregt der Körper durch die Sinne von neuem Unruhe, bringt uns um die Heiterkeit des Gemüths, daß uns die Wahrheit gleichsam entwischt. Die Befreiung von Sinnlichkeit und die Ablegung dieser Schwächen, werden wir in diesem Leben nie hoffen können, aber nach dem Tode erwarten wir mit der größten Wahrscheinlichkeit diese Glückseligkeit 7). Derjenige der mehr im Denken als Empfinden seine Bestimmung setzt, erkennet die Wahrheit, daß die Seele durch Begierden, angenehme und unangenehme Empfindungen wie mit Nägeln an den Körper geheftet ist, und sucht daher diese Bande aufzulösen, und seinen Geist vom Einfluß des Körperlichen zu befreien. Er erkennet wie trüglich die Untersuchung einer Wahrheit vermittelst der sinnlichen Werkzeuge ist, er wünscht daher, sich so viel als möglich von denselben zu entfernen, sich in sich selbst zu sammlen, und wagt es nicht den Sinnen zu trauen, sondern nur sich allein, in sofern er durch Vernunft etwas eingesehen hat. Er bemühet sich, so viel als möglich, vom Vergnügen und Schmerz, Begierde und Furcht unabhängig zu machen,

7) Phaedo. S. 150.

machen, weil er überzeugt ist, daß der Zustand einer herrschenden Sinnlichkeit mit weit grössern Uebeln, als Verlust der Gesundheit und Zerrüttung des Vermögens sind, welche man gemeiniglich für die größten Nachtheile ansiehet, verknüpft ist, daß nehmlich die Empfindungen gleichsam die Seele nöthigen, den Gegenstand derselben für das einzige Wahre, und die Empfindung für das einzige Kriterium der Wahrheit zu halten. — Aus allen diesen Gründen sucht er sich Ruhe zu verschaffen, indem er nur allein der Vernunft folget, und nach reiner Erkenntniß strebet. So lebt er sein ganzes Leben hindurch, und, wenn er stirbt, hoft er von allen menschlichen Uebeln befreiet, an einen Ort zu kommen, der mit seiner Denkart übereinstimmet 8).

Die Glückseligkeit, welche er hier beschreibet, ist also nichts als das Leben einer reinen Intelligenz, das ganz im Denken und im Forschen bestehet. Daher sollte die Seele ganz vom Körper befreiet, für sich allein existiren, und aller Widerstreit verschiedener Triebfedern und Neigungen gänzlich aufhören, das heißt, alles soll nur Einheit sein 9).

IV. Hierzu kommt noch der Umgang und die beständige Gesellschaft mit den Göttern, welchen Vorzug er aber an einem Orte nur auf diejenigen

8) Phaedo. S. 188. 190.

9) Phaedo. S. 151. Epinomis. 9ter B. S. 274.

jenigen Seelen einschränkt, welche philosophirt d. i. nach reiner Vernunfterkenntniß gestrebt haben 10).

V. Das Resultat will ich mit den Worten des Plato hersetzen. Eine Seele, welche schon hier Sinnlichkeit abzulegen gesucht hat, kommt nach dem Tode zu den göttlichen, unsterblichen und verständigen Wesen. In diesen seligen Oertern ist sie vollkommen selig, befreit von Irrthum und Unwissendheit, von Furcht und unbändiger Liebe, und andern menschlichen Schwachheiten, und was von den Eingeweiheten gesagt wird, sie wird ihr ganzes Leben in Gesellschaft der Götter zubringen 11).

VI. Es giebt aber Grade in dieser Glückseligkeit, daher werden auch diese Seelen nicht an einen Ort kommen 12). Vorzüglich unterscheidet er zwei Grade, nach dem eine Seele nur gemeine oder auch philosophische Tugend besizt. Unter

10) Phaedo. S. 143. 187.

11) Phaedo. S. 184. ουκουν ὅτω μεν εχουσα, εις το ὁμοιον αυτη το θειον απερχεται, το θειον τε και αθανατον και φρονιμον; οἱ αφικομενη ὑπαρχει αυτη ευδαιμονει εıναι, πλανης και αγνοιας και φοβων και αγριων ερωτων και των αλλων κακων των ανθρωπειων απηλλαγμενη· ὡςπερ δε λεγεται κατα των μεμυημενων, ὡς αληθως τον λοιπον χρονον μετα των θεων διαγουσα.

12) Phaedo. S. 248.

Unter jener denkt er sich Tugend aus Gewohnheit und Uebung erworben, unter dieser aber sittliches Verhalten aus philosophischer Erkenntniß der Verbindlichkeit, oder aus Pflicht. Diejenigen Seelen welche diesen Grad der Tugend erreicht haben, kommen auf die Sterne und in die höhern Regionen; und sind von allen weitern Wanderungen frei. Die andern aber nicht, und sie kommen nur in die Elysäischen Felder auf die wahre Erde 13).

Diese Vorstellung von dem Leben der Glückseligen ist erhaben, und nach einem Ideal gemacht, welches der Mensch wohl nie erreichen wird, und setzt eine Bedingung voraus, unter welcher der Mensch nicht mehr Mensch ist, nehmlich die Absonderung der Seele von aller Sinnlichkeit. Ob diese Bedingung selbst nur gedenkbar sei, darüber hat er nichts gesagt, und auch wohl nichts sagen können.

Ob er geglaubt habe, daß die Seelen nicht allein frei von Bestimmung durch Sinnlichkeit, sondern auch ganz ohne Körper sein werden, läßt sich so entscheiden. Von den Seelen der Philosophen scheint er das wirklich geglaubt zu haben, aber nicht von den übrigen. Daher werden jene, nach seiner Vorstellung, ewig an dem Orte ihrer Seligkeit bleiben, und niemahls

13) Phaedo. S. 186. 187. 258. Timaeus, S. 327.

mahls wieder in einen Körper wandern. Aber eben dieses widerstreitet dem Beweise oben aus dem allgemeinen Kreislaufe, den man auf keine Art heben kann §. 83. So viel, glaub' ich, erhellet ziemlich klar, daß die Idee einer durch immer fortgesetzte Annäherung erreichbaren sittlichen Vollkommenheit die Grundlage dieser Vorstellungen ist, worauf auch das Bedürfniß, eine Unsterblichkeit anzunehmen, beruhet.

§. 89.

Die verderbten und lasterhaften Seelen werden ihren Aufenthalt in Acherusia und dem Tartarus haben, doch mit einem Unterschied. Dorthin nehmlich werden diejenigen kommen, welche mittelmäßig gut (μεσως) gelebet haben, das ist, noch keinen vollkommenen sittlichen Charakter erlangt, und Böses und Gutes gethan haben. Hier werden sie nach Verdienst belohnt, bestraft und gereiniget werden. Der Tartarus nimmt hingegen diejenigen auf, welche so lasterhaft sind, daß bei ihnen alle Besserungsmittel vergeblich sind, auch diejenigen, welche zwar nicht bis auf diesen Grad verdorben sind, aber doch abscheuliche Uebelthaten begangen haben 1).

Hier liegen unstreitig die gewöhnlichen Vorstellungen zum Grunde, doch ist die Unterscheidung der Bösen nach dem Grade der Unsittlich-

keit,

1) Phaedo. S. 256.

keit, und dem Zwecke der Strafen, wo ich nicht irre, dem Plato eigen.

Ihr Zustand unterscheidet sich von dem der Guten, durch Strafen und Züchtigungen, und durch die eigene Unglückseligkeit, welche sie empfinden.

I. Schon in diesem Leben hat die Unruhe ihres Gewissens das Verdammungsurtheil über sie ausgesprochen. Die Strafen eines künftigen Lebens, welche sie so oft verlacht haben, peinigen sie bei Annäherung des Todes mit Ungewißheit, Furcht, und Erwartung ihrer Vollziehung 2).

II. Da sie in ihrem ganzen Leben keinen andern Zweck kannten, als die Befriedigung ihrer Sinnlichkeit, und keines andern Vergnügens fähig waren, als desjenigen, welches durch grobsinnliche Gefühle entsteht, so ist ihre Seele ganz sinnlich und irdisch geworden. Wegen dieser Anhänglichkeit können sie sich nur mit Mühe und Verdruß von diesem Leben losreissen; immer streben sie, und wünschen sich in einem Körper zurück. Daher schweben sie noch um die Gräber in sichtbarer Gestalt, und werden Gespenster. Sie wandern auch wieder in andere thierische Körper, nach Beschaffenheit ihres sinnlich verderbten Charakters 3). Eben darinn besteht die größte Strafe des Lasters, daß

2) de republica. l. 6ter B. S. 153.

3) Phaedo. S. 184 — 186. 245.

daß es an sich Unvollkommenheit und Verderbniß edeler Natur ist, und doch die Unvollkommenheit selbst, und die Quellen derselben liebet, und um alles nicht ablegen möchte 4).

III. Ihr Zustand ist der Stand der Bestrafung und Züchtigung. Jede Strafe setzt aber einen Zweck voraus, der nicht wieder ein Uebel, sondern etwas Gutes sein muß, entweder an dem Bestraften selbst, oder an andern; kurz Besserung des Bestraften, oder Abschreckung anderer, ist der Entzweck der göttlichen und menschlichen Strafen. Diejenigen, welche Fehltritte und Sünden begangen haben, die aber noch keine ganz verdorbene oder unbesserliche Denkungsart verrathen, werden durch unangenehme Empfindungen und Züchtigungen gereiniget und gebessert. Andere hingegen, bei denen die Bosheit zur andern Natur geworden ist, werden zwar auch nach dem Grad ihrer Schuld bestraft, aber nicht mehr wie jene, zu ihrem eignem Besten, sondern zur Abschreckung anderer 5). — —

Was sind aber ιασιμα und ανιατα αμαρτηματα, oder δια ἁμαρτηματα ανιατοι? Den Sinn, der in ihnen liegt, habe ich schon vorher ausgedrückt, ich finde aber noch eine Stelle, welche einiges Licht mehr darüber verbreitet. Die-

4) de republic. IV, 6ter B. S. 378. de legib. V. 8ter B.

5) Gorgias. 4ter B. S. 168.

Diejenigen, sagt er, welche gar keiner Besserung mehr fähig sind (ανιατως εχειν), wegen ihrer abscheulichen Sünden, z. B. öftere und große Verletzungen des Gottesdienstes, viele und ungerechte Mordthaten u. d. gl. werden zum Tartarus verdammet, woraus sie niemahls kommen. Diejenigen aber, welche zwar auch schwere Sünden begangen haben, aber doch keine ganz verderbte Denkungsart verrathen, z. B. im Zorn Gewaltthätigkeiten gegen ihre Eltern ausgeübt oder Menschen ermordet haben, welche Thaten sie hernach ihr ganzes Leben bereueten, diese müssen zwar auch in den Tartarus kommen, aber nicht auf ewig 6). Er scheint aus der nachfolgenden Reue auf eine Gesinnung geschlossen zu haben, welche noch nicht ganz verdorben ist, sondern noch Hofnung zur Besserung übrig läßt.

Die Meinung, daß es ganz verdorbene Menschen geben könne, die auch durch eine noch so lange Dauer harter Züchtigungen nicht bewogen werden können, die Unsittlichkeit ihrer Gesinnung einzusehen, und sie abzulegen, verträgt sich, wie ich glaube nicht gar zu gut mit einer andern, daß kein Mensch, sei er auch noch so lasterhaft, das Böse als Böses wünschen, oder ausüben, sondern nur aus Irrthum fehlen können.

IV.

6) Phaedo. S. 257.

IV. Der unglückselige Zustand der Bösen beruhet demnach auf ihren eignen unvollkommenen Charakter, auf ihren verderbten Neigungen, und kann nicht eher aufhören, als bis eine Umänderung des Charakters folget.

Zweitens, auf der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, die das Böse misbilliget und bestraft, und auf seiner Weisheit, welche das vorhandene Uebel so viel als möglich zum Besten des Ganzen umzuschaffen suchet 7).

§. 90.

Wir gehen nun zur Lehre von der Seelenwanderung über, welche beim Plato theils als Mythus theils als Philosophumenon betrachtet werden kann. Dort erscheint sie als angenommene Meinung, aber doch nach einer eignen Manier behandelt. Er bleibt nicht bei der Vorstellung stehen, daß die Seelen von einem Körper in den andern wandern, sondern bestimmt auch die Art und Weise, die Zeit und die verschiedenen Körper, in welche die Seelen nach der Verschiedenheit ihrer Denkungsart eingehen, und setzt gewisse Perioden fest. Hier aber trennt er alle diese besondern Vorstellungen der Art und Weise, wie sie geschiehet, von der Vorstellung im Allgemeinen, und betrachtet sie nur als eine Hypothese um den Plan Gottes bei Regierung der

7) Gorgias. 4ter B. S. 57. de legib. X. 9ter B. S. 105. 106.

der Welt auf eine begreifliche Art vorstellig zu machen. Zuerst will ich einen Mythen der ersten Art hersetzen, und ihn mit den übrigen vergleichen. Ich wähle dazu eine Stelle aus dem Phädrus, weil wir hier vielleicht die älteste Dichtung dieser Art finden. Nachdem er überhaupt ein Gemählde von dem Götter- und Menschenleben gegeben hatte, wo alles auf den Unterschied zurückkommt, daß Götter reinvernünftige, Menschen aber sinnlich vernünftige Wesen sind, so bemerkt er, daß einige von den Menschenseelen nur zu oft den Reitzungen der Sinnlichkeit unterliegen, und nur auf irdische Dinge ihr Bestreben richten, oder, wie er es dichterisch ausdrückt, ihre Schwingen und Flügel, oder ihre Schwungkraft verlieren; einige hingegen sich erheben, und bestreben den Göttern zu folgen 1). Es ist ein Gesetz der Adrastea, fährt er hierauf fort, daß diejenigen Seelen, welche der Gottheit folgen (d. h. die nach den Gesetzen der Vernunft leben) und nur einige Wahrheiten erkennt haben, bis auf die zweite Periode, und wenn sie dieses Bestreben immer fortsetzen, auf immer in ihrem Zustande bleiben, ohne weitere Nachtheile zu erfahren. Sind sie aber unvermögend nachzufolgen, und Wahrheit einzusehen, sind sie so unglücklich, daß sie durch Vergessenheit und Unvollkommenheit

1) Phaedrus, 10ter B. S. 323.

heit zu Boden gedrückt, ihre Schwungkraft verlieren, und auf die Erde fallen, so dürfen sie nach dem nehmlichen Gesetz, in der ersten Periode der Einkörperung (εν τη πρωτη γενεσει) in keinen thierischen Körper, sondern nur in menschliche versetzt werden. Sie werden in den Saamen desjenigen Körpers eingeschlossen, welcher zu ihrem künftigen Wohnorte bestimmt ist 2). Nach dem verschiedenen Grade ihrer Kenntnisse und Einsichten setzt er neun Klassen fest, nach welchen die Einkörperung vor sich gehet. In der ersten Klasse setzt er Liebhaber der Weisheit, des Schönen, der Musik (der Gelehrsamkeit) und Liebende (nehmlich im Platonischen Sinn). In die zweite, rechtmäßige Könige, und diejenigen welche Kriegskunst und Regierungskunst verstehen. Die Dritte enthält Politiker, Oeconomen und Handelsleute. Die Vierte, arbeitsame Gymnästen, und Aerzte. In der Fünften stehen diejenigen, welche sich mit Wahrsagen und Einweihungen abgeben. In der Sechsten Poeten. In der Siebenden, Landmesser und Handwerker. In der achten, Sophisten und Volksredner. Die neunte enthält Tyrannen. Wer von allen diesen Menschen in seinen Lagen und Verhältnissen sich recht-

2) Auch Aristoteles trägt die Meinung vor, daß der νȣς oder die denkende Seele mit dem Saamen verbunden würde. de generatione animalium II. 3. Man vergleiche auch Timaeus. S. 435.

rechtschaffen betragen hat, wird einen größern Antheil an Glückseligkeit, und im Gegentheil, einen kleinern erhalten. Denn dahin, woher die Seelen gekommen sind, werden sie nicht eher als in einem Zeitraum von zehen tausend Jahren gelangen, ausgenommen die Seelen, welche aus reinen Absichten Wahrheit gesucht, oder philosophisch geliebet haben, welche dreimahl hinter einander die nehmliche Lebensart erwählet, und dadurch ihre Seele über das Irdische erhoben haben. Ihre Pilgrimschaft dauert nur drei tausend Jahre. Die übrigen werden nach Ablauf ihres ersten Lebens vor Gericht gefodert, wo alsdann einige zu den unterirdischen Gefängnissen verurtheilt werden, um Strafe zu leiden; andere werden vermöge des richterlichen Spruches an einen Ort auf dem Himmel versetzt, und bekommen einen Zustand, der mit ihrem geführten Leben im Verhältnisse stehet. Nach Verlauf von tausend Jahren müssen so wohl jene als diese wieder ein neues Leben erwählen, wo ihnen die Wahl frei gelassen ist. Hier kann auch eine Menschenseele ein thierisches Leben erwählen, und umgekehrt eine Seele aus einem thierischen Leben in ein menschliches übergehen, aber doch nur eine solche, welche vorher eine menschliche war. Denn eine Seele, die niemahls Wahrheit gedacht hat, kann niemahls die Form einer menschlichen annehmen 3).

 In

3) Phaedrus. S. 324 — 326.

In diesem Mythen hat er sich über die ganze Sache am deutlichsten ausgedrückt und er kann daher als Grundlage aller übrigen Mythen dieser Art angesehen werden. Nachdem ich einige Anmerkungen gemacht habe, will ich ihn mit den übrigen vergleichen.

Das Gesetz der Adrastea ist hier wahrscheinlich nichts anders als der Rathschluß Gottes. Denn obgleich Adrastea sonst Nothwendigkeit bedeutet, und zwar Nothwendigkeit der Natur, so kommt doch Nothwendigkeit auch einigemahl im moralischen Sinne vor. Die ganze Periode der Seelenwanderung ist zehen tausend Jahr, in welchem die Seelen ihren ursprünglichen Wohnsitz auf den Sternen nach mancherlei Wanderungen wiederum erhalten 4). Dieser große Zeitraum wird in zehen kleinere, jeder von tausend Jahren eingetheilet. Nach Ablauf einer jeden tausendjährigen Periode werden die Seelen vor Gericht gebracht, und entweder von fernern Wanderungen freigesprochen, oder von neuem dazu verurtheilet, welche wieder tausend Jahre bis an einen Gerichtstag dauern.

Plato läßt nur Menschenseelen wandern, obgleich in thierische Körper, weil zwischen beiden ein zu großer Abstand ist, als daß einerlei Zwecke

4) Das ist der Sinn der Worte: εις μεν γαρ το αυτο ὁθεν ἡκει ἡ ψυχη ἑκαστη, ου καθικνειται ετων μυριων, wenn man Timaeus. S. 326 damit vergleicht.

Zwecke bei beiden gedacht werden könnten. Die neun oben angegebenen Klassen anzunehmen, dazu hat er wohl seine guten Gründe gehabt, die nur uns aber nicht so klar sind. Unterdessen lassen sich doch einige artige Bemerkungen daraus ziehen.

Nun die Vergleichung mit den andern Mythen.

I. In dem zehenten Buch der Republick kommt nur etwas weniges von der Seelenwanderung vor, welches mit dem obigen übereinstimmet. Hingegen ist die Art und Weise, wie die Seelen von neuem eine Lebensart erwählen, mythisch dargestellt.

II. Im Timäus wird das nähmlich nur viel kürzer vorgetragen, daher diese Stelle aus dem Phädrus als Kommentar dienen kann. Nur das Abweichende findet sich, daß die Männerseelen, welche nicht pflichtmäßig gelebt haben, in der Periode der zweiten Einkörperung in weibliche Körper, und in der dritten alsdann in thierische übergehen werden. Die Perioden werden hier auch auf tausend Jahre bestimmt, welches aus dem Phädrus erläutert werden kann. Uebrigens kommen auch einige Bestimmungen über diejenigen Seelen vor, welche in thierische Körper übergehen 5).

 III.

5) Timaeus. S. 327. und 433 — 436.

III. In dem Phädo wird das letzte weiter ausgeführt. Die Art des Körpers, welchen die Seelen zum Wohnort bekommen (nach dem zehenten Buch der Republick selbst wählen) richtet sich nach ihrem Gemüthszustande. Diejenigen, welche der Fresserei, Trunkenheit und schamlosen Ausschweifungen ergeben gewesen sind, wandern in Körper der Esel und anderer solchen Thiere. Andere, welche an Ungerechtigkeiten, Räubereien, und unrechtmäßig erlangter Gewalt ihr Vergnügen fanden, werden in die Körper der Wölfe, Habichte und Geier verbannt. Diejenigen, welche der bürgerlichen Tugenden, als Mäßigkeit und Gerechtigkeit, sich befleißigten, aber aus Gewohnheit, ohne Erkenntniß der Pflicht, wandern in anderer friedlicher und geselliger Thiere Körper, als Bienen und Ameisen, oder auch selbst wieder in menschliche Körper und werden wieder ehrliche gute Menschen (μετριοι) 6).

§. 91.

Ganz anders erscheint diese Lehre, als Philosophumenon, als Hypothese oder gedenkbare Vorstellungsart gebraucht, um die Möglichkeit einer allgemeinen und besondern Vorsehung zu zeigen; um die Erfahrung, welche so viele Beispiele von anscheinender Ungerechtigkeit in der Anordnung des Ganzen aufweiset, mit der Vernunft

6) Phaedo. S. 186. Verglichen mit Timaeus. S. 435. 436.

nunft zu vereinigen; um endlich auf eine faßliche Art begreiflich zu machen, daß, ungeachtet aller scheinbaren Verschiedenheiten, doch vielleicht die göttliche Weisheit einen einfachen Plan entworfen habe, und ihn ausführe. Seine Gedankenreihe bestehet aus folgenden Sätzen 1).

I. Die göttliche Vorsehung befaßt nicht allein einzelne Theile oder Individuen des Universums, sondern auch das Ganze. Das allgemeine Beste ist ihr großer Zweck.

II. Jedes Individuum des Universums muß durch Leiden und Wirken seinen Theil zur Summe des allgemeinen Besten beitragen. Hieher gehören vorzüglich die Seelen, welche gleichsam Aufseher über einen kleinen Theil des Ganzen sind, nach einer Austheilung, die das Ganze erschöpft.

III. Weil aber jede Seele mancherlei Körper bewohnet, und theils durch eigne, theils durch fremde Kraft sehr vielerlei Veränderungen erleidet, so bleibt der Vorsehung zur Beförderung des allgemeinen Besten nichts anders übrig, als Versetzung von einem Ort zum andern.

IV. Seele und Körper sind zwar unzerstörbar §. 66. aber doch nicht ewig (das heißt ohne Wechsel der Veränderung). Alle Handlungen werden durch das Seelenvermögen bestimmet

 (er

1) de legib. X. 9ter B. S. 105. 106.

(er sagt sie sind $\epsilon\mu\psi\upsilon\chi o\iota$) und daher ist in ihnen viel Vollkommenheit und Unvollkommenheit enthalten. Vollkommenheit der Seele wirket allezeit Gutes, und das Gegentheil Böses. Die Gottheit erkannte alles dieses, und war deswegen auf einen Plan bedacht, durch welchen der große Entzweck, die Summe des Guten in dem Universum zu vermehren, und die Summe des Uebels zu vermindern, dennoch bewerkstelliget werden könnte.

Die Sätze scheinen hier keinen Zusammenhang zu haben. So viel ich sehe, soll der Sinn dieser sein. Seelen und auch Körper in gewisser Rücksicht können nicht zernichtet werden. Gott kann also auf diese Art das Uebel nicht verhindern.

V. Dieser Plan bestehet darin, jedem Wesen nach seinem Charakter und Gemüthsverfassung diejenige Stellen und Verhältnisse im Universum zu bestimmen, welche der Entzweck Gottes erfordert.

VI. Die Bestimmungen und Veränderungen des Charakters überließ sie dem freien Willen — denn was und wie eine Seele wünscht zu sein, so und das ist und wird sie. — Die Stellung aber der beseelten Wesen bestimmt sie allein nach unwandelbaren Gesetzen 2).

VII.

2) Timaeus, S. 327. 328.

VII. Diejenigen Seelen also, welche ihren sittlichen Zustand ein wenig verändern, werden in eben dem Verhältniß versetzt. Andere, die von der Laufbahn der Sittlichkeit weiter sich entfernen, fallen auch tiefer in die unterirdischen Gegenden, in den Hades, vor welchen man sich im Schlaf und Wachen, im Leben und Tod so sehr fürchtet. Diejenigen, welche einen hohen Grad von Tugend errungen haben, werden an viel herrlichere Oerter zu andern glückseligen Seelen gebracht, wo sie so handeln und leiden, wie es ihr Zustand mit sich bringt. Die Lasterhaften werden ein entgegengesetztes Schicksal erfahren.

VIII. Das ist das göttliche Gericht, welchem kein Sterblicher entgehen kann, er mag in die Tiefe der Erde sinken, oder sich zum Himmel empor heben, er mag hier leben, oder in den Hades kommen.

Dieses Stück enthält kurz die Gedanken des Plato von dem Zustand der Belohnungen und Bestrafungen; was er an andern Orten über Unsterblichkeit, Wanderung und Vorsehung, vorgetragen hat, ist in Verbindung mit einander gebracht worden. Es scheint als wenn er sich hier nur allein für natürliche Strafen erklärte, welche aus dem Seelenzustande und aus äussern Verhältnissen entspringen. Aus dieser Ursache, und weil er hier die Sache mehr als Gegenstand des Verstandes, als der dichterischen Einbil-

dungskraft betrachtet, schliesse ich ihn von andern Mythen aus, ob er es gleich selbst für nichts anders als einen Mythen erkläret 3). Vorher hatte er die allgemeine und besondere Vorsehung aus dem Begriff eines vollkommenen Wesens zu beweisen gesucht, jetzt will er die Möglichkeit derselben zeigen, welches in seinen Augen schon kein Gegenstand einer Demonstration mehr war, und zugleich durch Rührung lebhafter Vorstellungen die Ueberzeugung verstärken. In dieser Rücksicht nennt er es einen Mythus, wie auch schon aus den Worten erhellet.

Es ist übrigens nicht zu läugnen, daß die Meinung von der Seelenwanderung auf diese Art behandelt, sehr veredelt worden ist. Mit mehr Scharfsinn hat sie noch Schlosser in einer kleinen Schrift ausgearbeitet 4).

§. 92.

Der Zweck der Seelenwanderung war gedoppelt. Bestrafung, und Besserung.

Die eigene Vorstellung von Glückseligkeit und Unglückseligkeit §. 88, 89. leitete schon auf jene Vorstellung. Sinnlichkeit, Sclaverei der Begierden, Unfähigkeit die höhern Bedürfnisse

3) de legib. X. S. 104. επωδων γε μην προσδεισθαι μοι δοκει μυθων ετι τινων.

4) Im 3ten Bande seiner vermischten Schriften und Basel 1781.

nisse des Geistes zu befriedigen, ist schon Elend und Strafe. Nothwendig mußte also der Zustand der Seelen, da sie von einem Körper zum andern fortgehen, und doch nie diese Anhänglichkeit ablegen können, als eine Art von Züchtigung oder nothwendige Folge der eignen Unvollkommenheit betrachtet werden 1). Zweitens in sofern dieses das Mittel der göttlichen Gerechtigkeit ist, die Bösen zu strafen §. 91. Drittens diejenigen Seelen, welche Ungerechtigkeiten begangen haben, werden durch die Seelenwanderung in solche Verhältnisse kommen, daß sie von andern eben die Art der Ungerechtigkeit erleiden, deren sie sich schuldig gemacht haben 2). Dieses war nichts als das Vergeltungsrecht, welches in den Mysterien gelehrt wurde. Es ist aber ungewiß, in wie fern das Plato angenommen habe.

Nicht allein Strafe sondern auch Besserung soll der Zweck der Seelenwanderung sein. Denn in jedem Stande, in jedem Verhältnisse ist es dem Menschen möglich, Tugend und Rechtschaffenheit auszuüben, und seinen Geist über die Herrschaft der Sinnlichkeit zu erheben 3). Die mancherlei Erfahrungen von Leiden und Unannehmlichkeiten scheinen selbst nach und nach

die

1) Phaedo. S. 184. seqq.

2) de legib. IX. 9ter B. S. 38.

3) de republic. X. 7ter B. S. 331 — 332. Phaedrus. 10ter B. S. 326.

die Seelen zu bessern Gesinnungen fähig zu machen. Eben daher sind vollkommene Seelen von allen Wanderungen frei, sowohl als diejenigen, welche ohne alle Hofnung der Besserung verdorben sind 4).

Vielleicht war aber Seelenwanderung ausser diesem auch ein Zustand der Prüfung. Dieses scheint schon daraus zu folgen, daß diejenigen, bei welchen Besserung nicht mehr nöthig oder ganz unmöglich ist, nicht mehr wandern dürfen: aber noch mehr daraus, daß sie alle tausend Jahre vor Gericht gefodert werden, damit ihr weiteres Schicksal entschieden werde §. 90.

Also machte Seelenwanderung einen Mittelzustand aus, zwischen der höchsten Stufe der Glückseligkeit, und Unglückseligkeit. Die vollkommen ausgebildeten Seelen gehen an den Ort ihrer Bestimmung, wo sie die reinste Glückseligkeit ohne alle Störung genießen, und verlassen den Ort der Seligkeit nie. Diejenigen hingegen, welche bis zu dem höchsten Grad der Bosheit herabgesunken sind, werden ewig in dem Tartarus gestrafet. Die übrigen Seelen, welche zwischen diesen Gränzen der höchsten Güte und der tiefsten Bosheit mitten inne stehen, bedürfen einer Läuterung und Vervollkommung. Dazu dient nur die Seelenwanderung. Zugleich werden

4) Phaedo, S. 257. 258.

werden sie in diesem Zustande nach Verdienst theils belohnet, theils bestrafet.

Hier muß noch eine Frage beantwortet werden: Wie hat Plato eigentlich Seelenwanderung verstanden, im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne? Glaubte er wirklich, daß Menschenseelen auch in thierische Körper sich erniedrigen würden, oder war sie nur bildliche Vorstellung von der sinnlichen und niedrigen Denkungsart derselben, wodurch sie mit gewissen Thieren Aehnlichkeit bekommen? Es hat nicht an Auslegern gefehlet, welche das letztere für wahrscheinlicher gehalten haben. Es ist auch wirklich eine Stelle vorhanden, woraus diese Meinung viel Bestätigung erhält. Die sinnlich gesinnten Seelen, sagt er, suchen immer wieder in Vereinigung mit einem Körper zu kommen, und irren so lange herum, bis sie einen finden. Natürlich nehmen sie diejenigen Gesinnungen und Charaktere wieder an, deren sie sich in ihrem Leben befleißiget haben. Wenn sie z. B. der Schwelgerei ergeben waren, so wandern sie in das Geschlecht der Esel u. s. f. 5). Diese Vor-

5) Phaedo. S. 186. και μεχρι γε τουτου πλανωνται, ἑως αν τη του ξυνεπακολουθουντος του σωματοειδους επιθυμια παλιν ενδεθωσιν εις σωμα. ενδουνται δε, ὡςπερ εικος, εις τα τοιαυτα ηθη, ὁποια ἀττ' αν μεμελετηκυιαι τυχωσιν εν τῳ βιῳ. ὁιον, τους μεν γαστριμαργιας τε και ὑβρεις και φιλοποσιας μεμελετηκοτας

Vorstellungen lassen sich wirklich gut allegorisch erklären, wozu er auch selbst einen nicht undeutlichen Wink giebt. Die Seelen wählen sich einen Körper, der ihren Neigungen entspricht. Einige wandern daher in das Geschlecht der Esel, weil sie hier die Sättigung ihrer groben Begierden erwarten. Es ist nicht nöthig das wörtlich zu nehmen, weil es von der Aehnlichkeit solcher Menschen mit den Thieren verstanden werden kann. Aber so bleiben doch noch immer Wanderungen der Seelen in menschliche Körper. Die vielen Stellen, welche hieher gehören, wird man schwerlich durch Allegorie anders erklären können. Nur darf nicht vergessen werden, daß er alles dieses nicht für strenge Wahrheit hielt, sondern nur für eine mögliche Vorstellungsart von dem Zustande der Seelen nach dem Tode. In dieser Rücksicht, weis ich nicht, ob er die Wanderungen in die Leiber der Thiere nicht so gut als in die der Menschen glauben konnte.

§. 93.

Wir finden in dem Plato noch drei zusammenhängende Schilderungen über den Zustand nach dem Tode, welche er selbst für Mythen ausgiebt, d. i. muthmaßliche Vorstellungen von einer Sache, die ausser dem Felde der Erfahrung liegt,

τηκοτας, και μη διευλαβημενους, εις τα των ονων γενη και των τοιουτων θηριων εικος ενδυεσθαι.

liegt, von der man auch sonst keine Kenntnisse hat, welche man nur nach gewissen zum Grunde liegenden Ideen und nach Wahrscheinlichkeiten mit einander verbindet 1).

Die Unsterblichkeit der Seelen, und die Verschiedenheit ihres Zustandes nach dem Grade der Sittlichkeit und Tugend waren ihm unläugbare Wahrheiten der Vernunft. Wie aber nun der Zustand, und wo der Aufenthalt der Seelen sein werde, das hielt er für keinen Gegenstand der Erkenntniß, sondern der Vermuthung 2).

In dem ersten Mythos, welcher im Phädo enthalten ist, wagt er Vermuthungen über den Aufenthalt der Glückseligen und Bestraften. Nachdem er zu weitern Nachdenken über die Gründe der Unsterblichkeit aufgemuntert hatte, so fährt er fort 3): Ist die Seele unsterblich, so ist es vernünftig, ja Pflicht, darauf bedacht zu sein, seiner Seele alle mögliche Ausbildung zu geben, nicht allein für die kurze Zeit dieses Lebens, sondern vielmehr für die ganze unendliche Zeit. Die Gefahr ist nun weit grösser, sie zu vernachläßigen. Denn für die Bösen wäre es freilich wünschenswerth, wenn nach dem Tode alles aufhörte, und mit der Existenz ihrer Seele auch ihre Unvollkommenheit ein Ende

1) Phaedo. S. 258. 259.

2) Phaedo. S. 258.

3) Phaedo. S. 243.

Ende hätte. Nun aber da Unsterblichkeit erwiesen ist, ist kein anderes Mittel übrig, den Folgen des Bösen zu entgehen, und Glückseligkeit zu erlangen, als das Bestreben nach moralischer Vollkommenheit. Denn die Seele nimmt aus diesem Leben nichts mit, als ihren durch Erziehung und Unterricht erworbenen Grad von Vollkommenheit, welcher sogleich beim Antritt jener Reise einen großen Einfluß auf den Zustand der Verstorbenen hat.

Denn man sagt, daß der Dämon, welcher die Verstorbenen in ihrem Leben begleitet hat, sie an jenen Ort hinführen muß, wo sie sich versammlen, um ihr Urtheil zu empfangen, von da sie unter Begleitung eines andern Dämon, dem dieses aufgetragen wird, in den Hades gehen müssen. Nachdem sie hier eine Zeit geblieben, und nach Verdienst belohnt und bestraft worden sind, werden sie von einem andern Dämon auf einer langen Reise wieder zurückgeführt. Diese Reise ist nicht so, wie Telephus beim Aeschylus sagt, daß nur ein einziger Weg dahin führe, — denn warum brauchte man einen Führer, und wie könnte man sich verirren — vielmehr schließe ich aus den Opfern und heiligen Gebräuchen, daß viele Scheidewege und Irrgänge die Reise unsicher machen. Eine vernünftige Seele, folgt dem Führer willig und weiß sich in ihre Lage zu finden. Diejenige aber, welche sich ganz dem Körper anhängt, und durch

Empfin-

Empfindungen an den sichtbaren Ort (sinnliche Gegenstände) gefesselt ist, kann kaum mit Gewalt von dem Führer losgerissen, und auf den Weg gebracht werden. Kommt sie endlich dahin, wo sich die Verstorbenen sammlen, so fliehet jede Seele vor ihr zurück, wann sie sich mit Blut und andern Schandthaten verunreiniget hat, und will weder Gefährte noch Wegweiser sein. Daher irret sie in großer Unruhe und Verlegenheit herum, bis die bestimmte Zeit verflossen ist, und sie an den Ort ihrer Bestimmung kommt. Diejenige aber, so in Unschuld und Reinigkeit, in Gesellschaft und Nachahmung der Götter gelebt hat, kommt ebenfalls an den ihr bestimmten Ort.

In der Folge trägt er eine seltsame Meinung über die Erde vor. Er meint nemlich, wir wohnten nur in einem großen Schlund der Erde, die Oberfläche derselben sei die eigentliche Erde, wo die Elemente viel reiner, alle Naturproduckte und Geschöpfe viel vortreflicher wären; eine Schilderung, welche mit der Beschreibung der Elysäischen Felder viel Aehnliches hat. Er beschreibt darauf die Vertiefungen und Klüfte um die Oberfläche der Erde herum, in deren einem auch wir nach seiner Meinung wohnen, und kommt endlich auf die Flüsse. Nebst vielen andern, giebt es auch vier merkwürdige Flüsse 4). Der eine ist der Ocean, der größte und

4) Phaedo. S. 254 — 258.

und äusserste, der um die ganze Erde herumfließt. Der zweite diesem entgegengesetzte ist der Acheron. Er fließet durch viele Einöden auch unter der Erde weg, und fällt endlich in den See Acherusias, wo die meisten abgeschiedenen Seelen hinkommen, ihre bestimmte Zeit, welche bald länger bald kürzer ist, ausharren, bis sie zu neuen Einkörperungen gereift sind. Der dritte Fluß hat zwischen jenen beiden seinen Ausfluß, kurz vorher, berührt er eine Gegend, welche mit vielem Feuer brennet, und einen siedenden See bildet. Dieser ist mit Wasser und Schlamm angefüllt, und grösser als unser Meer. Von da schlängelt er sich trübe und schlammicht um die Erde herum, irret bald hieher bald dorthin, stößt auch am Ende mit dem See Acherusia zusammen, ob er sich gleich mit diesem Wasser nicht vermischet. Endlich stürzt er sich unter dem Tartarus, der auch einer von den großen Schlünden der Erde ist, in die Erde. Sein Nahme ist Periphlegethon. Der vierte fließet in einer dem letzten entgegengesetzten Gegend an einem rauhen und wüsten Orte aus, und heißt Stygius. Indem er hier ausfließet, bildet er den See Styx; hierauf verbirgt er sich unter die Erde, nachdem er ein starker und reißender Strom geworden ist, schlängelt sich dem Periphlegethon entgegen, und begegnet ihm an dem See Acherusia von der entgegengesetzten Seite. Sein Wasser vermischt sich mit keinem andern. Nach vielerlei

Krüm-

Krümmungen fällt er in den Tartarus. In der Dichtersprache wird er Kokytus genannt

Wenn nun die abgeschiedenen Seelen von ihren Dämonen an einen gewissen Ort versammlet worden sind, werden sie gerichtet, nachdem ihr Lebenswandel gut oder böse gewesen ist. Diejenigen, welche mittelmäsig gut gelebet haben, reisen auf dem Acheron in den See Acherusia. Hier werden sie gereiniget, und sowohl belohnet als bestrafet, und endlich entlassen. Andere, welche wegen ihrer grossen Sünden, als Tempelraub, Mordthaten, für völlig verdorben gehalten werden, stürzt ihr Verhängniß in den Tartarus, woraus sie niemals erlöset werden. Diejenigen, welche zwar auch schwere Sünden begangen haben, deren Denkungsart aber nicht so verdorben ist, daß man gar keine Besserung mehr hoffen könnte, — wenn sie z. B. ihre Eltern gemißhandelt, oder Menschen ermordet, aber ihre Thaten ihr ganzes Leben hindurch bereuet haben, — diese müssen zwar auch in den Tartarus, aber der Strom wirft sie nach einem Jahr wieder aus, die Vater- und Muttermörder durch den Periphlegethon, die übrigen durch den Kobytus in den Acherusischen See. Hier flehen sie diejenigen, welche sie beleidiget haben, um Verzeihung und um Erlaubniß an, in den See kommen zu dürfen. Erhalten sie dieses, so werden sie von ihren Strafen befreiet, wo nicht, so müssen sie in den Tartarus zurück, und die

 nehm-

nehmliche Reise so lange wiederholen, bis sie die Beleidigten durch ihr Flehen erweichet haben. Unschuldige und unsträfliche Seelen, werden von allen diesen Orten der Erde als Gefängnissen hinweg an bessere Oerter gebracht. Sie wohnen über der Erde. Seelen, welche durch Philosophie vollkommen gereiniget sind, leben eine endlose Zeit ohne Körper, und kommen an noch seeligere Oerter, die sich nicht gut beschreiben lassen. Auch fehlt mir die Zeit dazu. Alles, was wir bisher gesagt haben, muß ein mächtiger Bewegungsgrund für uns sein, alles zu thun um weise und tugendhaft zu werden. Denn der Lohn ist groß, und die Hofnung schön. Zwar kann ein vernünftiger Mann nicht schlechthin behaupten, daß alles so und nicht anders sein werde; daß aber unser künftiger Aufenthalt und Zustand ohngefähr so beschaffen sein werde, scheint mir nicht allein vernünftig zu sein, da die Unsterblichkeit meines Erachtens schon erwiesen ist, sondern auch so wahrscheinlich, daß man darauf etwas wagen könne.

§. 94.

Der Mythus im Gorgias hat die Absicht zu zeigen, wie die Verstorbenen nach der strengsten Gerechtigkeit gerichtet werden, und zu lehren, daß der künftige Zustand von unserm jetzigen Leben abhänge, daß Tugend das größte Glück und das Laster das größte Unglück sei. Eigentlich bestehet er aus zwei Theilen, in dem ersten

kommt

kommt eine Erzählung vom Gerichte der Todten nach den Vorstellungen der Volksreligion vor, im zweiten ziehet Plato praktische Folgerungen daraus. Aus diesem Beispiel kann man sich einen Begriff machen wie er die Lehren der Volksreligion behandelt hat. Uebrigens muß ich noch erinnern, daß er die Erzählung nicht μυθος sondern λογος nennet, aber in einer andern Bedeutung als wie wir es im vorigen §. erkläret haben. Hier nehmlich ist μυθος eine erdichtete und ersonnene Vorstellung von einer Sache, wozu man gar keinen Grund hat, oder welche ganz falsch ist, das Gegentheil ist λογος, ob es gleich ein Mythus in jener Bedeutung sein kann 1).

Wie Homer erzählet, theilten Jupiter, Neptun und Pluto ihr väterliches Reich unter sich. In Ansehung der Menschen war unter dem Saturn ein Gesetz, welches auch jetzo noch gültig ist. Wer von den Menschen gerecht und unsträflich gelebet hat, der wird auch nach dem Tode auf die glückseligen Inseln kommen, und daselbst von allen Uebeln befreiet, alle Arten von Glückseligkeit geniesen; die Gottlosen und Ungerechten werden an den Ort der Strafe und Gerechtigkeit gelangen, den man den Tartarus nennet.

1) Gorgias. 4ter B. S. 163. ει δε βυλει, σοι εγω ὡς τυτο ὑτως εχει, εθελω λογον λεξαι — ὸν συ μεν ἡγηση μυθον, ὡς εγω οιμαι, εγω δε λογον: ὡς αληθη γαρ οντα σοι λεξω, ἁ μελλω λεγειν.

nennet. Unter dem Saturn und beim Anfange der Regierung des Jupiters wurden die Menschen noch bei Lebzeiten gerichtet, und zwar von andern lebenden Menschen, gerade an dem Tage, da sie sterben sollten. Daher war die Gerechtigkeit schlecht bedacht. Pluto und die andern Aufseher über die glückseligen Inseln beschwerten sich also beim Jupiter, daß an beide Oerter, der Strafe und Belohnung, ihnen Menschen zugeschickt würden, welche gar nicht dahin gehörten. Jupiter gab folgenden Bescheid: Ich werde dieses abstellen. Jetzt ist die Verwaltung der Gerechtigkeit schlecht bestellt, weil die Seelen bey ihrem Leben in ihren Hüllen und mit ihren Bekleidungen gerichtet werden. Viele haben eine verdorbene Seele, sie verdecken sie aber unter einem schönen Körper, unter den Ahnen, und unter dem Reichthum; zudem kommen am Gerichtstage viele Zeugen mit, welche ihnen das Zeugniß geben, daß sie unsträflich gelebet haben. Die Richter werden von allen diesen Dingen geblendet, zumahl da ihre Augen, Ohren und ihr ganzer Körper einen Vorhang über ihre Seele deckt. Ihre eigene Decke und die Umhüllung derer, welche ihr Urtheil erwarten, sind ihnen in Wege, daß sie nicht nach der Gerechtigkeit das Urtheil sprechen. Wir müssen ihnen also zuerst die Wissenschaft ihres Sterbetages nehmen, welches ich auch schon dem Prometheus anbefohlen habe. Hernach müssen die Seelen unbekleidet, das ist, nach

dem

dem Tode, gerichtet werden. Auch der Richter muß unbekleidet sein, damit er nur mit den Augen seiner Seele, die Seelen richte, welche unvermuthet gestorben, von ihren Anverwandten getrennt, allen jenen äussern Putz auf der Erde zurückgelassen haben; denn Gerechtigkeit soll in diesem Gericht herrschen. Vor eurer Anzeige war mir dieses alles schon bekannt, deswegen habe ich drei meiner Söhne zu Richtern bestimmt, zwei aus Asien, und einen aus Europa, den Minos, Rhadamanthus und Aeacus. Nach ihrem Tode sollen sie die Verstorbenen auf jener Wiese richten, wo sich der Weg in zwei andere theilet, deren einer in die glückseligen Inseln, der andere zum Tartarus führet. Rhadamanthus soll die Asiaten, Aeacus die Europäer richten. Dem Minos werde ich das Oberrichteramt auftragen, damit er die Urtheilssprüche noch einmahl untersuche, wenn jenen etwa ein Umstand unbekannt geblieben wäre, damit den Seelen nach der strengsten Gerechtigkeit ihre Stelle angewiesen werde. — —

Das ist es, lieber Kallickes, was ich gehört habe, und was ich auch für wahr halte. Daraus schliesse ich folgendes. Der Tod scheint nichts anders zu sein, als die Trennung der Seele vom Körper. Nach der Absonderung behalten beide beynahe die nehmlichen Eigenschaften und Beschaffenheiten, welche sie während der Vereinigung hatten. Die Eigenheiten des

Körpers, die Veränderungen, welche durch Erziehung und Lebensart (Θεραπευματα) entstanden sind, auch andere zufällige Veränderungen (παθηματα) bleiben noch sichtbar. War der Körper groß und stark entweder von Natur oder durch Lebensart, so erscheint er auch nach dem Tode so. War einer gewohnt sein Haar zu tragen, so ist es auch nach dem Tode so. Hatte ein Körper Schläge, Wunden, oder andere Verletzungen bekommen, so trägt er auch noch die Spuren davon an sich. War ein Theil zerstümmelt oder verdrehet, so zeigt sich das auch noch nach dem Tode. Kurz die Beschaffenheiten des Körpers, welche er beim Leben an sich trug, dauern entweder alle, oder zum Theil, zum wenigsten eine Zeitlang nach dem Tode fort z). Eben so, glaube ich, wird es mit der Seele sein. Wenn sie die Hülle ihres Körpers ausgezogen hat, wird sich in ihr noch alles abgedruckt zeigen, was ihren Zustand, sowohl den natürlichen, als den, der durch Bestrebungen, Beschäftigungen und andere zufällige Veränderungen entstanden ist, ausmachet.

Wenn also die Seelen der Verstorbenen vor ihre Richter kommen, so betrachten sie dieselben, ohne zu wissen welche Personen sie in der

z) Nehmlich so lange der Körper selbst der Verwesung widersteht. Phaedo. S. 182. 183.

der Welt vorgestellet haben. Es kann sich da-her oft zutragen, daß sie, ohne es zu wissen, die Seele des Persischen Königs oder eines andern Regenten vor sich sehen, und nichts gesundes an derselben finden; sondern nur Schwaren und Narben, welche Meineide und Ungerechtigkeiten tief in die Seele eingeäzt haben; daß sie nichts Gerades finden, sondern alles krumm und verschroben vor Lügen und Eitelkeit, weil sie ohne Wahrheit zu erkennen, auferzogen worden ist; kurz daß sie nichts als Häßlichkeit und Disharmonie erblicken, weil ihre Lage verknüpft mit grosser Gewalt und Freiheit alle Ausschweifungen und Laster begünstigte. Werden sie nun eine solche Seele gewahr, so schicken sie dieselbe sogleich in den Kerker, daß sie nach dem Grade ihrer Schuld bestraft werde. Es ist aber der Vernunft gemäß, daß, wer von einem andern gerechter Weise gestraft wird, entweder selbst dadurch gebessert werde, oder andern zum Beispiel und Warnung diene, damit sie aus Furcht vor ähnlichen Leiden abgeschrecket werden. Aber nur diejenigen, welche noch Besserung hoffen lassen, werden auf die erstere Art bestraft 3). Ihre Marter und Leiden hier und in dem Hades dienen ihnen zu ihrem Seelenheil, weil sie auf andere Art ihre verderbte Denkungsart nicht ablegen können.

 Sind

3) Von der Eintheilung der Sünden in *ιάσιμα* und *ανίατα*. S. oben §. 89.

Sind sie aber so verdorben, daß keine Besserung mehr möglich ist, so können sie nur andern zur Warnung dienen. Ihnen selbst helfen die Strafen nichts; aber andern kann es heilsam sein, wenn sie die Ungerechten mit den schrecklichsten Strafen ewig gemartert sehen, gleichsam zum Schrecken und Warnung und beständiger Vorspiegelung in dem Kerker aufgestellt. Zu dieser Zahl wird gewiß auch Archelaus, König von Macedonien, gehören, wenn das wahr ist, was Polus erzählet hat, auch andere Tyrannen, Könige, Herrscher und Staatsleute. Denn diese begehen wegen ihrer großen Gewalt die größten und unheilbarsten Uebelthaten. Homerus giebt unserer Meinung kein kleines Gewicht, indem er Könige und Fürsten in dem Hades ewige Strafe leiden läßt, als den Tantalus, Sisyphus und Tityus 4). Keinen Privatmann, wenn er auch ein schlechter Mensch gewesen war, als Thersytes, läßt er solche Strafen leiden. Denn es fehlte ihnen die Freiheit und Gewalt, um große Vergehungen auszuüben. Daher sind sie auch glücklicher als jene. Menschen, welche große Gewalt besaßen, sind immer die böseſten Menschen gewesen. Doch ist es gar nicht unmöglich, daß sich unter jenen auch große und edele Männer finden, ob es gleich sehr große Ueberwin-

4) Odyssea λ v. 575 — 592. Virgil. Aeneis. VI. v. 596 — 607.

windung kostet, in solchen Verhältnissen die Gränzen des Erlaubten nicht zu überschreiten, und sich unsträflich zu erhalten. Aber groß ist auch die Achtung solcher vortreflicher Menschen, deren es immer gegeben hat und noch geben wird. So ein Mann war Aristides, der durch seine Tugend berühmt worden ist. Gewöhnlicher sind aber Staatsleute ungerecht.

Wenn nun Rhadamanthus eine solche Seele erblickt, und findet, daß sie verderbt ist, so schickt er sie in den Tartarus, unbekümmert um die großen Titel, welche sie mag geführt haben; er hängt ihr ein Zeichen an, woran man erkennen kann, ob sie zu den heil- oder unheilbaren gehöre. Dort leidet sie, was sie verdienet hat. Zuweilen kommt aber doch auch eine Seele zum Vorschein, welche aus Liebe zum Guten ohne Heuchelei unsträflich gelebet hat, sie mag nun einem Privatmann oder Staatsmann zugehören (vorzüglich werden das philosophische Seelen sein, welche sich ausser ihrer Bestimmung um nichts in dem Leben bekümmert haben) denn schäzt und bewundert er sie, und sendet sie in die glückseligen Inseln. Eben so verfähret auch Aeacus. Beide führen einen Richterstab, Minos aber ein goldnes Scepter, wie ihn Ulysses beim Homer gesehen hat, denn er hat auch die Oberaufsicht über die Gerechtigkeit in dem Hades. — Ich nun, lieber Kallicles, bin für meinen Theil von allem diesem über-

zeugt,

zeugt, und denke nur darauf, wie ich mit gesunder Seele vor meinem Richter erscheine. Daher achte ich die Güter und die Ehre des Volkes nicht, sondern beschäftige mich nur mit Wahrheiten, damit ich so vollkommen als möglich werde; damit ich so lebe und sterbe, wie ich soll. Ich vermahne dich wie alle Menschen zu einem solchen Leben, und zu einem solchen Kampf, den vorzüglichsten unter allen. Darum tadele ich dich, weil du, wenn jener Gerichtstag kommt, hülflos und von dir selbst verlassen, da stehen wirst. Wenn dich Aeacus anfassen und fortführen lassen wird, wirst du verstummen, und in der Verlegenheit nicht wissen, was du anfangen sollst, so wie mir's vor menschlichen Gerichten gehen wird. Vielleicht verlachst du das als Weibermährchen: das möchte sein, wenn wir nur durch unser Nachdenken etwas anders und bessers finden könnten. Du siehest aber wohl, daß ihr drei Weisesten in ganz Griechenland, Du, Polus und Gorgias, doch nicht im Stande seid zu zeigen, daß man anders leben müsse, als wie man einst dort wünschen kann, gelebet zu haben 5).

§. 95.

Der dritte Mythus enthält eine sehr dichterische Vorstellung von den Strafen, vorzüglich

5) Gorgias. S. 164 — 172.

lich aber von der Wahl des Lebens derjenigen Seelen, welche wieder in Körper einwandern, um den wichtigen Einfluß der Weisheit und Thorheit auf das ganze Leben, und den Unterschied zwischen Tugend und Laster, hauptsächlich in jenem Leben, lebhaft zu schildern. Ich will dir, sagt Sokrates zum Glauco 1), eine Fabel erzählen, nicht eine vom Alcinus, sondern von einem wackern Manne, dem Erus, einem Armenier, seinem Geschlecht nach einem Pamphylier. Dieser war in einer Schlacht getödtet worden. Als nach zehen Tagen die andern Leichname, welche schon zu faulen anfingen, aufgehoben wurden, fand man ihn allein noch ganz unversehrt. Man trug ihn hierauf nach Hause und sezte ihn am zwölften Tage auf einen Scheiterhaufen, um ihn zu verbrennen. Er erwachte aber wieder aus seinem Todesschlummer, und erzählte hernach, was er unterdessen gesehen hatte. Nachdem seine Seele dem Körper entflohen wäre, sei sie mit andern fortgegangen, und an einen ausserordentlichen Ort gekommen, wo zwei Oefnungen der Erde in Verbindung mit einander, und diesen gegen über zwei andere in dem Himmel gewesen wären. Mitten inne hätten die Richter gesessen, die gerechten Seelen hätten sie nach ausgesprochenem Urtheil den Weg zur Rechten nach dem Himmel zu nehmen lassen, und ihnen voran

1) de republic. X. 7ter B. S. 322.

voran ein Zeichen ihres Urtheils angehänget; die Ungerechten aber hätten linker Hand unterwärts gehen, auch ein Zeichen von allen ihren bösen Thaten tragen müssen 2. Als er vorgetreten sei, hätten sie gesagt, er solle den Lebenden Nachricht von diesen Dingen bringen, und deswegen alles sehen. Darauf habe er gesehen, daß die Seelen, welche ihr Urtheil empfangen hatten, durch zwei von den Oefnungen abgegangen, durch die zwei übrigen andere Seelen aus dem Himmel und aus der Erde zum Vorschein gekommen wären, die lezten mit Staub und Schmutz bedeckt, die ersten ganz rein und sauber. Es sei ihm vorgekommen, als wenn die ankommenden Seelen eine lange Reise gemacht, und sich deswegen mit Vergnügen auf der Wiese 3) neben andern niedergelassen hätten, um ihre Bekannten zu grüssen, und sich Neuigkeiten von der Erde und aus dem Himmel erzählen zu lassen. Einige (die von der Erde) hätten mit Zurückerinnerung an ihre Leiden und Widerwärtigkeiten die Schicksale ihrer Reise, welche tausend Jahre dauert, erzählet. Die Seelen aus dem Himmel hätten im Gegentheil die Seligkeiten und Schönheiten des Himmels beschrieben. — Es würde

2) Das ist gleichsam der Mythe im Gorgias ins Kurze gezogen, so, daß dieser eine Fortsetzung jenes zu sein scheint. Man sehe Gorgias. 4ter B. S. 166. 170.

3) Gorgias. S. 166.

würde zu viel Zeit erfodern, wenn ich alles das nach erzählen wollte. Doch die Hauptsache kommt darauf hinaus. Jede einzelne Ungerechtigkeit und Beleidigung muß mit zehenfacher Strafe gebüsset werden, das ist, für jede ist die Strafe hundertjährig, weil dieses die ordentliche Dauer des menschlichen Lebens ist. Wer also einen andern ermordet, das Vaterland oder anvertraute Heere verrathen, Freigeborne zu Sclaven gemacht, oder sonst an einer schändlichen That Antheil genommen hat, muß dafür zehenfach Strafen und Schmerzen leiden. Wer wohlthätige Handlungen gethan, gerecht und unsträflich gelebt hat, wird in eben diesem Verhältnisse belohnet. Von Kindern, welche gleich nach der Geburt gestorben, oder nur kurze Zeit gelebet haben, erzählte er mancherlei, das aber nicht merkwürdig ist 4). Herrlichere Belohnungen bekommen diejenigen, welche die Pflichten gegen Gott und Eltern erfüllet haben, so wie auch diejenigen härter bestraft werden, welche gottlos oder lieblos oder Mörder an sich selbst gewesen sind 5).

Ferner erzählte er, wie er zu einem gekommen sei, der einen andern gefragt habe: wo denn

4) Virgil. Aeneis. VI. S. 426. Man s. auch Warburton über diese Stelle, göttliche Sendung Mosis. 1 B. S. 326 — 328.

5) Virgil. Aen. VI. S. 580 — 627.

denn der große Ardiäus sei — das war vor tausend Jahren ein Tyrann in der Stadt Pamphyliens gewesen, der seinen alten Vater, seine Mutter und seine ältern Brüder hingerichtet, und viele andere abscheuliche Handlungen gethan hatte — darauf sagte nun der Gefragte: Er kommt jetzt nicht, und wird auch in Ewigkeit nicht kommen. Denn unter andern schrecklichen Auftritten sahen wir auch folgendes. Als wir schon der Oefnung nahe, eben heraussteigen wollten, kam auf einmahl jener Ariäus, nebst vielen andern, die mehrentheils Tyrannen, einige auch Privatleute gewesen waren, und sehr viel Böses gethan hatten, und suchten mit Gewalt durchzudringen. Allein die Oefnung ließ sie nicht durch, sondern fing an zu brüllen, wie es allezeit zu geschehen pfleget, wenn eine Seele, die aller Besserung unfähig, oder noch nicht hinlänglich gereiniget ist, entfliehen will. Wilde und feurig anzusehende Männer kamen herbei, als sie das Brüllen gehört hatten, nahmen jeden einzeln, banden ihn am Kopf Händen und Füßen, warfen ihn nieder, schleppten ihn vom Wege ab, und peinigten ihn 6). Den Vorübergehenden zeigten sie an, warum jene das leiden müßten, und daß sie nun in

6) κναμπτοντες. κναφος war ein Marterwerkzeug, inwendig mit lauter Spitzen und Nägeln. Timaei Lexicon Platonicum.

in den Tartarus würden gestürzt werden. Daher, sagte er, wäre unter allen schrecklichen Dingen nichts fürchterlicher als das Gebrülle der Oefnung: wäre das nicht, so möchte wohl jede Seele gerne hindurch schlüpfen. So wären die Strafen, im Gegentheil aber auch die Belohnungen. — Nach Verlauf von sieben Tagen müßten sie den achten aufbrechen, und nach einer viertägigen Reise an einen gewissen Ort kommen, wo man einen geraden Lichtstrahl, wie ein Regenbogen gestaltet, aber mit viel glänzendern Farben, als eine Säule durch Himmel und Erde durchgehe. Mitten in dem Lichte aus dem Himmel hätten sie die äussersten Bande des Himmels gesehen. Denn das Licht umschließe den ganzen Umkreis der Welt, wie das Tafelwerk ein Schiff 7). An den äussersten Enden

7) Tiedemann argum. dialog. S. 237. glaubt Plato habe unter der Lichtsäule die Gottheit verstanden, weil sie in diesem System ein Wesen ist, welches in beständiger Bewegung durch ihre Kraft die ganze Welt in regelmäßiger Bewegung erhält. Ist das der Sinn dieser Stelle, so muß man sie doch nur in bildlichem Verstande nehmen, indem Gott als etwas Gesehenes dargestellt werden sollte, welches nicht anders als unter einem sinnlichen Bilde geschehen konnte. Sonst zweifle ich aber, ob die Bilder auf die Gottheit gehen sollen, weil er sie, wie überhaupt eine Intelligenz, ganz vom Körperlichen absonderte. Epinom. 9ter B. S. 252.

Enden ist das Spinnrad der Nothwendigkeit angeknüpft, durch welches alle cirkelförmige Bewegungen bewirkt werden. Die Spindel und die Spitze sei aus Diamant, der Wirbel auch aus andern Stoffen. Der Wirbel sei von eben dem Bau als bei uns. Eigentlich aber wären es acht Wirbel, von deren immer einer in den andern liege, so wie Fässer die in einander passen: die Schenkel kehren sie nach oben zu, welche gleichsam einen ununterbrochenen Rücken bilden. Der erste und äusserste Wirbel bilde mit seinen Schenkeln den größten Cirkel, nach diesem kämen die Kreise des sechsten, des vierten, des achten, des siebenden, des fünften, des dritten, des zweiten. Der größte Wirbel sei bunt, der siebende am glänzendsten, der achte habe seine Farbe vom Wiederschein des siebenden; der zweite und fünfte wären einander ähnlich, nur von etwas blasserer Farbe; der dritte habe die weiseste Farbe, der vierte eine sehr hohe Röthe, der zweite übertreffe an Weiße den sechsten. Das ganze Triebwerk hat die nehmliche Bewegung, außer daß die sieben innern Kreise langsamer und nach der entgegengesetzten Richtung sich herumdrehen. Der Achte drehet sich unter diesen am geschwindesten, nechst diesen

252. 253. 257. und Licht eine Art des Feuers also noch immer Materie ist. Timaeus. S. 334. 362. Vielmehr kann man es für eine bildliche Beschreibung der Weltseele halten. Man vergleiche Timaeus, S. 311.

diesen der siebende, sechste und fünfte, und zwar mit einander. Nach diesen folgt in Ansehung der Geschwindigkeit der dritte, so aber daß es scheint als drehe er den vierten herum, gleichwie der vierte den dritten, und der zweite den fünften. Der zweite bewege sich in dem Schoose der Nothwendigkeit. Oben auf jedem Kreise sitzt eine Sirene, welche mit herumgedrehet wird und einen eintönigen Ton hervorbringt. Aus den acht Tönen zusammen entstehet eine harmonische Musik. In gleicher Entfernung sitzen auf drei Thronen herum, die Töchter der Nothwendigkeit, oder die Parcen, weiß bekleidet, mit begränztem Haupt, Lachesis, Klotho, und Atropos, welche zur Harmonie der Sirenen singen. Die erste das Vergangene, die zweite das Gegenwärtige, die dritte das Künftige. Klotho berührt mit der rechten Hand die Spindel, und drehet den äussern Kreis herum; Atropos aber eben so mit der linken den innern. Lachesis berühret mit beiden Händen bald den innern bald den äussern Kreis 8).

8) Unter diesem sinnreichen Bilde soll der Mechanismus der Weltbewegung auf eine versinnlichte Art vorgestellet werden. Unter ανάγκη wird die Gottheit oder die Weltseele angezeiget, oder, wenn man lieber will, die von der höchsten Vernunft festgesetzte Einrichtung und Ordnung der Welt. In dieser Bedeutung kommt das Wort ανάγκη vor. Epinom. 9ter B. S. 254. ἡ ψυχης δε

Wenn nun die Seelen hieher gekommen sind, müssen sie sogleich zur Lachesis gehen. Ein Prophet

ανάγκη νῦν κεκτημένης, ἁπασῶν ἀναγκῶν πολυ μεγίστη γίγνοιτ' ἄν· ἄρχουσα γὰρ, ἀλλ' οὐκ ἀρχομένη νομοθετεῖ: το δε αμεταστροφον, ὅταν ψυχὴ το αριστον κατα τον αριστον βουλευσηται νουν, το τελεον εκβαινει τῳ οντι κατα νουν. καὶ οὐδε αδαμας αν αυτου κρειττον ουδε αμεταστροφωτερον αν ποτε γενοιτο. Man vergleiche de republic. VIII. 7ter B. S. 210. Wahrscheinlich bedeutet es hier die weise Einrichtung und Ordnung der Natur, insofern sie von einer Intelligenz herrühret, die unabhängig sich selbst gesetzgebend ist, wodurch alle Abweichung ausgeschlossen wird. Damit hängt die Vorstellung von den Parcen gut zusammen, insofern sich jene Ordnung in den drei Zeitverhältnissen, Vergangen, Gegenwärtig und Künftig offenbaret, und weil der Zusammenhang der Begebenheiten in den drei Verhältnissen der Zeit enthalten ist.

Daher setzt er in der aus Epinomis angeführten Stelle hinzu. S. 255. αλλ' ουτως τρεις μοιραι κατεχουσαι φυλαττουσι τελεον ειναι το βελτιστη βουλη βεβουλευμενον εκαστοις θεων.

Die acht Wirbel an der Spindel der Nothwendigkeit, sollen die Bewegung und Verhältnisse der acht Himmelskreise sinnlich machen. Man kann dabei nur nachlesen Epinomis 9ter B. S. 263. seq. und Timaeus S. 314. 315. 319. 320. Der achte Kreis enthält alle Fixsterne. Daher heißt er hier ποικιλος. Epinom. S. 262. Der siebende ist die Bahn der Sonne, daher wird er λαμπροτατος genennet, da er alle Sterne erleuchtet.

Prophet stellt sie dann in Ordnung, nimmt aus dem Schoose derselben Loose und Lebensrollen, und hält im Nahmen der Lachesis von einem hohem Rednerstuhle folgende Rede: Seelen, die ihr heute angekommen seid, heute ist der Anfang einer neuen Periode, eines neuen Lebens für das sterbliche Geschlecht (In Ansehung des Körpers, welchen die Seelen nur eine Zeitlang bewohnen). Kein Dämon wählet euch, sondern ihr müßt euch einen aussuchen. Der erste der ein Loos bekommet, wähle sich ein Leben, das er hernach nothwendig führen muß. Tugend allein ist frei. Je mehr einer sie schätzet oder verachtet, desto mehr oder wenіger wird er sie besitzen. Alle Schuld ruht auf dem Wählenden. Gott ist ausser aller Schuld.

Nachdem er das gesagt hatte, warf er über alle die Loose aus, und jeder nahm dasjenige, welches neben ihm niedergefallen war. Nur er, Erus, durfte keines aufheben. Jeder erkannte aus demselben, der wie vielste er der Zahl nach

 war,

leuchtet. Timaeus l. c. Der sechste vielleicht die Bahn des Mondes. Der vierte, welcher ὑπερ-ερυθρος genennt wird, ist vielleicht die Bahn des Sternes, welcher Epinomis l. c. στιλβων der Mercur genennt wird. Die weitere Ausführung und Erklärung dieser Bilder gehört nicht hieher, und würde auch zu viel Raum einnehmen. — Die Sirenenmusik ist nichts anders als die Harmonie der Sphären, eine pythagoräische Meinung. Macrobius in Somnium Scipion. II. 1.

war, und in welcher Ordnung er wählen sollte. Darauf legte er ihnen die Lebensrollen vor, und zwar in viel grösserer Anzahl, als Seelen vorhanden waren. Sie waren sehr verschieden, alle Arten des thierischen und menschlichen Lebens; unter den letzten auch Regierungsstellen, von denen einige ununterbrochen fortdauerten, andere nicht, sondern sich mit Flucht, Armuth und Bettelei endigten. Es befanden sich unter denselben auch Rollen berühmter Leute, theils durch Gestalt und Schönheit, theils durch Stärke und Geschicklichkeit im Fechten, theils durch edele Abkunft und Ruhm der Vorfahren. Eben so gab es auch verschiedene Rollen für Weiber. Ein bestimmter Charakter oder Gemüthsverfassung war nicht unter denselben, weil sie zufolge der erwählten Lebensart bestimmt und verändert wird. Es gab auch gemischte Rollen mit Reichthum und Armuth, Gesundheit und Krankheit 9).

Hier,

9) Plato drückt sich hier sehr behutsam aus, um der Gottheit nicht die geringste Schuld an dem Elend der Menschen aufzubürden. Daher sagt er ausdrücklich, alle Schuld falle auf die Menschen und ihre Wahl, aber nicht im geringsten auf Gott zurück — Ein Gedanke, den die Kirchenväter so lieb gewannen, daß sie den Plato darüber eines Plagiats beschuldigten. Justin der Märtyrer in seiner Apologie behauptet, Plato habe ihn aus dem Moses genommen. — Tugend wird nicht durch das Loos zugetheilet, weil sie

Hier, lieber Glauko, schwebt jeder Mensch, wie es scheinet, in der größten Gefahr, übel zu wählen. Daher muß jeder von uns sich bestreben, daß er, wenn er auch andere Kenntnisse vernachläßiget, doch zum wenigsten die einzige Wissenschaft sich erwerbe, wodurch er weise und einsichtsvoll werde, um ein gutes und böses Leben zu unterscheiden, und unter allen möglichen das Beste zu wählen. Man muß daher alles das, was wir bisher gesagt haben, wohl bedenken, vergleichen und abwägen, um einzusehen, wie sich alles dieses zu einem tugendhaften Leben verhalte, z. B. was Schönheit in Verbindung mit Armuth, oder Reichthum mit einer gewissen Gemüthsverfassung für Einfluß auf die Seele habe, um sie zu bilden oder zu verderben; was edele oder unedele Abkunft, Privatleben, oder Regentenstand, Stärke oder Schwachheit, leichte Fassungskraft oder

 Stumpf-

sie auf eigene Entschliessung beruhet. Nur Stand und äussere Verhältnisse müssen die Seelen wählen, und jede kann auch die schlechteste Rolle gut spielen. Ferner, die Seelen werden gewarnet, vorsichtig bei der Wahl zu sein, weil so viel darauf ankomme. Endlich werden auch mehrere Rollen vorgelegt, damit keine genöthiget werde, aus Mangel ohne hinlängliche Neigung eine zu ergreifen, und sich hernach zu beklagen. In der That ein frommer Roman! Man siehet er hat auch Rücksicht genommen auf die so gewöhnliche Frage: warum sind die Menschen in dieser Lage? in diesen Verhältnißen? und warum sind sie in denselben nicht zufrieden? nicht glücklich?

Stumpfheit der Seele, kurz alle natürliche und erworbene Beschaffenheiten der Seele einzeln oder in Verbindung wirken. Alles dieses muß genau untersucht werden, um endlich richtig wählen zu können in Hinsicht auf den Zustand der Seele und auf Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Lebens. Unvollkommenheit nehmlich ist was uns sittenloser, Vollkommenheit was uns tugendhafter macht. Alles andere muß uns gleichgültig sein. Denn wir haben gesehen, daß diese Lebensweise im Leben und Tod für uns am besten ist. Mit dieser festen unerschütterlichen Ueberzeugung tritt man die Reise dorthin an, um auch dort von Furcht oder Anhänglichkeit gegen Reichthümer oder andere dergleichen Dinge frei zu sein; um nicht etwa die Lebensart eines Tyrannen zu wählen, in der man viel unersetzliches Böses thut, am meisten an sich selbst; um auf allen Seiten das Uebertriebene und das Uebermaaß zu vermeiden. Denn auf diese Art werden Menschen die glücklichsten Geschöpfe sein.

Auch jener zurückgekommene Erus erzählte, der Prophet habe gesagt: der letzte, der zur Wahl schreitet, wähle nur mit Bedacht und Vernunft, und lebe wie er leben soll, so wird ihm sein Loos noch immer wünschenswehrt sein. Der erste hat nicht Ursache sorgenlos zu sein, noch der letzte zu verzagen.

Als

Als der Prophet dieses gesagt hatte, gieng der, welcher das erste Loos bekommen hatte, hin und wählte sich die beträchtlichste Tyrannenstelle. Vor Begierde und aus Unwissenheit hatte er aber nicht alles betrachtet, sondern übersehen, daß nach Verknüpfung des Schicksals Ermordung seiner Kinder und andere Unglücksfälle damit zusammenhingen. Als er nun seine Rolle mit mehr Muße betrachtet hatte, fieng er an zu weinen und zu wehklagen, und befolgte die Vorschrift des Propheten nicht, denn er gab nicht sich, sondern dem Schicksaal, dem Dämon und allen andern Dingen, nur sich nicht, die Schuld von diesem Unglück. Dieses wäre einer von denen gewesen, welche aus dem Himmel gekommen wären, der im vorigen Leben nach den Gesetzen regieret, und durch Gewohnheit ohne Philosophie Tugend erworben habe. Ueberhaupt täuschten sich die meisten von dorther in der Wahl, weil sie durch keine Widerwärtigkeiten gebildet worden waren 10). Viele hingegen von der Erde, da sie selbst mit ihren Schicksaalen gekämpft, und andere leiden gesehen hätten, verführen dabei mit mehr Ueberlegung. Deswegen, und wegen des zufälligen Looses, träfe viele ein Wechsel im Glück und Unglück 11). Doch wenn

Ji5 jemand

10) Phaedo. S. 286. 258.

11) Es giebt an sich gute Seelen aber ohne Festigkeit des Charakters, weil sie aus Gewohnheit nicht

jemand nur in diesem Leben vernünftig und weise, und ihm nur nicht das letzte Loos zugefallen wäre, so habe er noch immer Hofnung hier und in jener Wanderschaft glückselig zu sein. Es wäre ein merkwürdiges Schauspiel gewesen, anzusehen, wie die Seelen ihre Wahl getroffen hätten. Bald habe man Anlaß zum Weinen, bald zum Lachen, bald zum Erstaunen bekommen. Die meisten wählten nur aus Gewohnheit ihres ersten Lebens. Er habe eine Seele gesehen, ehemals die Seele des Orpheus, welche sich das Leben eines Schwanes gewählt habe, aus Haß gegen das weibliche Geschlecht, um nicht von ihnen gebohren zu werden, weil er von ihnen war getödtet worden. Thamyras wählte sich eine Nachtigal. Ein Schwan tauschte mit dem Menschenleben, wie überhaupt alle musicalische Thiere. Ajax Telamonius wollte nicht wieder Mensch werden, da ihm der Streit über die Waffen, und die Entscheidung desselben noch im Andenken war. Agamemnon tauschte mit dem Leben eines Adlers, aus Haß gegen das menschliche Geschlecht. Als die Seele der Atalante die Rolle eines geehr-

nicht aus moralischer Einsicht gut gehandelt haben; sie wählen blindlings ohne hinlängliche Kenntniß des menschlichen Lebens. Viele wählen aus Gewohnheit, ohne Beachtung der Folgen. δια την τȣ κληρȣ τυχην. D. h. die Wahl ist willkührlich, aber es sind gewisse Folgen und Schicksaale damit verbunden, welche bedingt nothwendig sind.

ehrten Athleten sahe, konnte sie dieselbe nicht vorbeigehen, sondern nahm sie. Die Seele des Epeus von Panopus wählte sich das Leben einer Künstlerin. Unter den letzten war Thersytes, der die Rolle eines Affen ergrif. Zufälliger weise traf es sich, daß Ulysses das letzte Loos bekam. Er, der aus Zurückerinnerung seiner vorigen Leiden, seinen ehemaligen Ehrgeitz aufgegeben hatte, gieng lange Zeit herum, und suchte das Leben eines ruhigen Privatmannes, und als er das von so vielen verkannte endlich fand, sagte er, er würde dieses mit Vergnügen gewählet haben, wäre er auch der erste gewesen. Thiere giengen in Menschenkörper und umgekehrt Menschen in Thierkörper, die Gerechten in zahme, die ungerechten in wilde.

Da nun die Wahl vorbei war, giengen sie alle in der Ordnung, welche das Loos bestimmt hatte, zur Lachesis, welche ihnen den gewählten Dämon zum Aufseher und Vollzieher der Rolle bestätiget habe. Der Dämon führte sie nun zur Klotho, wo die Wahl unter Umwälzung des Kreises bestätiget wurde; dann zur Atropos, welche das Gewebe des Schicksaals unabänderlich machte. Darauf wären sie alle durch den Thron der Nothwendigkeit gegangen. Nachdem wären sie alle auf das Feld der Lethe gereißt, wo vor brennender Hitze keine Bäume oder andere Erdprodukte angetroffen würden. Da es schon Abend gewesen, hätten sie sich an

den

den Fluß Ameles, dessen Wasser kein Gefäß halten kann, gelagert. Hier müsse ein jeder ein bestimmtes Maaß vom Wasser trinken, wer aber nicht durch Vernunft geleitet werde, trinke mehr als vorgeschrieben sei, und vergesse darüber alles. Während des Schlafes wäre um Mitternacht ein Donner und Erdbeben entstanden, worauf einer dahin der andere dorthin gefahren sei, um eingekörpert zu werden, und sie wären wie Sterne zum Vorschein gekommen. Er aber habe nicht trinken dürfen, und wisse nicht auf welche Art er in den Körper zurück gekehret sei, nur habe er beim Anbruch des Tages sich auf dem Scheiterhaufen erblicket 12).

Aus der ganzen Anlage dieses Mythen erhellet schon, daß es mehr allegorisch als buchstäblich muß verstanden werden. Es ist natürlich, daß die gewöhnlichen Vorstellungen von der Seelenwanderung eingewebt werden. Die mancherlei Vorstellungen vom Zustand der Seele nach dem Tode sind, wenn man das Ganze übersiehet, doch nur Episoden, um da vermittelst derselben einige nützliche Wahrheiten, die er am Ende seiner Republik zu sagen hatte, anschaulicher zu machen: daß Tugend an sich ohne alle Folgen ein Gut, und Laster Unvollkommenheit sei, daß jene aber in diesem und jenem Leben die selligsten Folgen habe, und das

12) de republic. X. S. 322 — 337.

das Laster mit den größten Uebeln verknüpft sei, daß man blos darauf seine Bestrebung richten, und seine Lebensweise anstellen müsse; daß die Gottheit ganz unschuldig an den Lastern, Thorheiten und Elend der Menschen sei; diese Ideen welche in Verbindung standen, sollten hier nicht bewiesen, sondern dem Anschauen lebhaft dargestellt werden.

Es ist übrigens nicht nöthig, lange darüber zu streiten, ob dieses alles eine Erdichtung des Plato oder eine Erzählung sei. Zwar ist es nichts ungewöhnliches, daß solche Erzählungen aus dem Todtenreiche zu allen Zeiten gefunden werden 13); es ist nicht einmahl wunderbar, daß sie in unaufgeklärten Zeiten Glauben finden: aber diese Erzählung ist, zum wenigsten in dieser Form, nicht von einem Pamphylier hergekommen. Es kommen so manche erhabene Gedanken von Gott und Tugend vor, so viel feine allegorische Anspielungen auf Platonische Lehrsätze, ja sogar Spuren von Pythagoräischen Meinungen, auch Anspielungen auf den damahligen politischen Zustand Griechenlandes, vor, daß man sie unmöglich dem Erus beilegen kann.

§. 96.

Man findet, daß er bei allen diesen Mythen noch einen bestimmten Zweck hatte, der oft

13) Eine ähnliche Geschichte erzählet Plutarchus de sera numinis vindicta; Diogenes Laertius VIII. vom Pythagoras. Aeschines im Ariochus.

oft auf den ganzen Inhalt seiner Gespräche Beziehung hatte, wie im Gorgias, und in dem zehenten Buch der Republik, allezeit aber auf das praktische Leben gieng. Das war eben das Interesse, welches diese Vorstellungen für die Vernunft haben. Sie erkennet nicht den Zustand der Vergeltung, aber sie fühlt das Bedürfniß, einen solchen anzunehmen. Es ist kein Gegenstand der Erkenntniß, zu bestimmen, wie dieser Zustand beschaffen seyn werde, aber sie hält es für nothwendig, daß er sich auf den sittlichen Zustand beziehen müsse. Alles übrige ist der Einbildungskraft überlassen, wobei die Vernunft nur sich das Recht einer Anordnung und Censur vorbehält, damit alles mit ihren Bedürfnissen übereinstimme. Diese Regel hat nun auch Plato nach seinem Vermögen befolget. Nach seiner Denkungsart war die Fortdauer der Seele, der Zustand der Vergeltung, und die Beziehung auf das Sittliche, drei Wahrheiten, von denen die Vernunft Ueberzeugung oder doch Wahrscheinlichkeit gebe, alles übrige aber setzte er außer dem Gesichtskreis menschlicher Erkenntniß, worüber man nur wahrscheinliche Vermuthungen machen könne. Daher sagt er, es würde unvernünftig seyn, zu behaupten, daß alles so sey, wie wir es uns gedacht haben: nur wahrscheinlich ist es, daß es ohngefähr so sein werde 1). Daher verlieren

auch

1) Phaedo. S. 258. το μεν ουν ταυτα διισχυρισασθαι

auch so mancherlei abentheuerliche und wunderbare Vorstellungen, viel von ihrem Anstößigen, wenn man diesen Ausspruch auf sie anwendet. Zwar einmahl scheinet es, als wenn er in einem größern Umfange alle solche Vorstellungsarten in Schutz nehmen wolle. Am Ende des Gorgias nehmlich sagt er, es wäre leicht seine Vorstellung oder Mythos als Weibermärchen zu verlachen, aber niemand könne doch beweisen, daß sie falsch sei, niemand könne etwas besseres sagen 2). Allein er verstehet wahrscheinlich nur die Idee von Belohnung des Guten, und Bestrafung des Bösen nach strengen Regeln der Gerechtigkeit, aber nicht die ausgebildete bis zu einem Mythus ausgedehnte Vorstellung, worinne jene der Hauptgedanke ist. Wir müssen diesen annehmen, sagt er, und für wahr halten, denn man kann nichts besseres und mit der Vernunft übereinstimmiges sich denken.

σασθαι ὄυτως εχειν, ὡς εγω διεληλυθα, ου πρεπει νουν εχοντι ανδρι. οτι μεντοι η ταυτ' εστιν, η ταυτ' αττα, περι τας ψυχας ἡμων και τας οικησεις, επειπερ αθανατον γε ἡ ψυχη φαινεται ουσα, τουτο και πρεπειν εμοι δοκει, και αξιον κινδυνευσαι, οιομενῳ ὄυτως εχειν. καλος γαρ ὁ κινδυνος.

2) Gorgias. S. 172. ταχα δ' ουν ταυτα μυθος σοι δοκει λεγεσθαι, ὡσπερ γραος· και καταφρονεις αυτων. και ουδεν γ' αν θαυμαστον ην καταφρονειν τουτων, ει πῃ ζητουντες ειχομεν αυτων βελτιω και αληθεστερα ἑυρειν.

Sech-

Sechster Abschnitt.

Anwendung der Lehre von der Unsterblichkeit.

§. 97.

Schon in dem vorhergehendem Abschnitt haben wir gesehen, wohin sich das Interesse der Vernunft bei dieser Lehre neigte, nehmlich auf Sittlichkeit, und das practische Leben, eine Sache, von welcher Plato fast nie unterläßt, Gebrauch zu machen, wie man im Phädo, Gorgias und in der Republick vorzüglich wahrnimmt. Er nimmt Gelegenheit daher, die kräftigsten Aufmunterungen zur Tugend und Abmahnungen von unsittlicher Denkungsart, mit aller Stärke seiner Beredsamkeit herzuleiten, — Stellen, die man nie ohne eigne Rührung lesen kann. Dieses bewerkstelligte er auf verschiedene Art.

Ueberhaupt suchte er den Gedanken an Ewigkeit der menschlichen Vernunft wichtig zu machen, und ihr einen größern Wirkungskreis zu zeigen. Nicht die kurze Zeit unsers jetzigen Lebens ist unser Ziel, sondern wir sind für eine ganze Ewigkeit bestimmt 1). Wir dürfen also unsere

1) de republic. X. S. 310. αμηχανον τι λεγεις μεγεθος ει των ειρημενων μειζω εςι αλλα. τι δ' αν, ην δ' εγω, εν γε ολιγῳ χρονῳ μεγα γενο-

unsere Zwecke und Bestrebungen jener grossen Bestimmung gemäß nicht auf die Angelegenheiten dieses Lebens einschränken, sondern auf jede folgende Zeit in ihrer ganzen Unendlichkeit ausdehnen. Es ist nicht zu läugnen, daß dieser Gedanke groß und erhaben ist, und damahls allein im Stande war, die Stärke der eigennützigen Triebe zu schwächen, und edelern Bewegründen ihre erfoderliche Kraft zu geben, so lange nehmlich bessere Grundsätze noch fehlten. Wenige Menschen fanden sich, die recht handelten, blos aus Achtung für das Gesetz. Bei den meisten war doch die Triebfeder ein feiner oder grober Eigennutz. Diese leztere Quelle der Handlungen zu veredeln, war nichts fähiger, als der Gedanke der Unsterblichkeit, zumahl bei dem grossen Haufen. Aber auch bei Menschen, die feiner und aufgeklärter dachten, und edeler gesinnet waren, war er nicht ohne gute Wirkungen. Zwar lehrte Plato sonst wohl, daß man Sittlichkeit befolgen müsse, ohne alle Rücksicht auf Folgen, sie mögen angenehm oder unangenehm seyn; daß man blos aus Achtung für das Gesetz Recht thun müsse, weil dieses ein allgemein-

γενοιτο; πας γαρ ουτος γε, ο εκ παιδος μεχρι πρεσβυτου χρονος προς παντα ολιγος που τις αν ειη — τι δ' ουν; οιει αθανατω πραγματι υπερ τοσουτου δειν χρονου εσπουδακεναι, αλλ' ουχ υπερ του παντος. Phaedo. S. 243.

meingültiges Gesetz sey, welches sich die Vernunft selbst auferleget 2).

Aber er sah auch gar wohl ein, daß, wenn man Menschen nimmt, wie sie sind, und nicht wie sie seyn sollen, die Vernunft an sich zu schwach sey, als daß sie den Kampf mit der Sinnlichkeit sieghaft aushalten könne, und daß sie daher noch anderer Triebfedern bedürfe, welche sie unterstützen 3). In dieser Rücksicht braucht er den Glauben an Unsterblichkeit als eine Triebfeder, und als Bewegungsgrund, gut und edel zu handeln, um in jenem Leben die großen Belohnungen der Tugend zu erringen, und den Strafen des Lasters zu entgehen 4).

Daher nahm er auch ferner Bewegungsgründe, um Ausbildung des Geistes vorzüglich diejenige, welche Einfluß auf den sittlichen Charakter hat, als Pflicht zu empfehlen 5). Diesen Aufmunterungen suchte er durch die Lehre der Seelenwanderung noch mehr Gewicht zu geben, indem er zeigte, wie ohne sittliche Bildung der Mensch hier und dort in Gefahr stehe, ein

2) Phaedo. S. 156. 157. Gorgias. S. 142. de republic. IV. 6ter B. S. 329. de legib. I. 8ter B. S. 44.

3) de legib. I. S. 44. 45.

4) Meno 4ter B. S. 351. de republic. X. S. 337. 338.

5) Phaedo. S. 243. de republic. X. S. 331.

ein Leben zu erwählen, welches er über lang oder kurz bereuen müsse, oder welches ihm Anlaß gebe, unzufrieden zu seyn, und über Gott und sein Schicksal zu murren. §. 95.

Da auch diese Bildung des Geistes vorzüglich die Beherrschung und Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Gesetzgebung der Vernunft erfoderte, so suchte er der letztern den Kampf, den sie führen muß, durch die Vorstellung eines glücklichen Ausganges desselben zu erleichtern. In diesem Leben, sagt er, werden wir schwerlich oder gar nicht zum Ziel unserer Wünsche kommen, weil der Kampf unaufhörlich ist, aber in jenem Leben haben wir die schönste Hofnung, endlich vollkommen zu siegen. Daher dürfen wir auch hier nicht den Muth sinken lassen, sondern müssen immer muthig fort kämpfen 6).

Ich finde nicht, daß Plato besondere Pflichten aus der Unsterblichkeit hergeleitet habe, wenn man die Pflicht für seinen guten Nahmen zu sorgen ausnimmt. Die edelsten Seelen, sagt er, befleißigen sich vorzüglich einer guten Nachrede nach dem Tode. Daher schließe ich, daß die Verstorbenen noch Gemeinschaft mit diesem Leben haben. Wie gerne würden diejenigen, deren Charakter durch üble Nachrede beflekt ist,

 ihr

6) Phaedo. S. 188. 189. 150. 151. Epinomis, 9ter B. S. 237. 274.

ihr Betragen ändern, wenn es noch in ihrer Gewalt stünde 7).

Endlich braucht er auch Unsterblichkeit, als Aufmunterung zu großen und schönen Thaten, vorzüglich zum Tode für das Vaterland, als Trostgrund in dem Tode, hauptsächlich für diejenigen, welche Kinder, Eltern oder Anverwandten in den Diensten des Vaterlandes eingebüßet haben 8).

In den Büchern seiner Gesetze macht er noch einen andern Gebrauch von der Unsterblichkeit und den damit zusammenhängenden Lehren, um gewissen Gesetzen mehr Stärke und Sanktion zu geben. Hier hält er sich mehr an die Volksreligion, und redet mehr im Geiste der gemeinen Vorstellungsart als seiner Philosophie. Von dieser Art habe ich drei Beispiele gefunden. Einmahl, da er von Mordthaten abschrecken will. Hier beziehet er sich auf die Mysterienlehre von den Bestrafungen der Mörder in dem Hades, und auf das Gesetz der Vergeltung, daß die Mörder während ihrer Wanderschaft in andere Körper das nehmliche Schicksal wieder leiden müssen, was sie andern angethan haben 9). Zwei-

7) Epistola II. 11ter B. S. 66.

8) Menexenus. 4ter B. S. 301. 305. Epistola VII. S. 116.

9) de legib. IX. 9ter B. S. 78. Man sehe oben S. 268.

Zweitens, um die sorgfältige und gewissenhafte Erziehung der verwaißten Kinder anzuempfehlen, weil die Verstorbenen sich noch um ihre Angehörigen bekümmern, und ihre zärtliche Liebe auch nach dem Tode noch fortdauert 10). Drittens, um den Luxus in dem Begräbnißgepränge einzuschränken, aus dem Grunde, weil die Seele unser eigentliches Ich fortlebet, und nur der Körper, ein Schattenbild, von uns beerdiget wird 11).

In der speculativen Philosophie gebrauchte er Unsterblichkeit vorzüglich in einer gedoppelten Rücksicht. Einmahl, um die Vorsehung Gottes zu beweisen, und gegen Einwendungen und Zweifel, welche von der scheinbaren, ungleichen und ungerechten Austheilung der Glücksgüter in der Welt hergenommen waren, zu rechtfertigen. Zweitens, um zu erklären, wie die Seele ihre Vernunftbegriffe erlanget habe. In beyden Fällen aber ist es mehr Hypothese als eigentliche Erklärung. Davon haben wir schon oben gehandelt.

10) de legib. XI. S. 150.

11) de legib. XII. S. 212.

Siebenter Abschnitt.

Lehren und Meinungen der übrigen Sokratiker über Unsterblichkeit.

§. 98.

Dieser Abschnitt wird in Vergleichung mit dem vorhergehenden, nur kurz ausfallen, weil wir nur zwey Bruchstücke über diese Lehre haben. Was davon das Eigenthum des Sokrates sey, werden wir in dem dritten Theile untersuchen.

Das erste Bruchstück finden wir in der Cyropädie des Xenophons 1). Als der ältere Cyrus merkte, daß seine Todesstunde sich nähere, ließ er seine Söhne und Freunde vor sein Bette kommen, gab den erstern sehr gute Regeln, wie sie sich aufführen, und gegen einander betragen sollten, und machte die nöthigen Einrichtungen wegen der Regierungsfolge. Nachdem er den Brüdern vorzüglich Einigkeit und Verträglichkeit gegen einander empfohlen hatte, setzte er folgendes hinzu: Meine Kinder, ich beschwöre euch bey den Göttern, erweiset einander die gehörige Achtung, wenn ihr mir noch einige Gefälligkeit erzeugen wollt. Denn ihr könnt doch nicht gewiß wissen, daß ich nach Beschluß

1) Cyropaedia l. VIII. c. VII. edit. Mori. S. 330. 331. Cicero hat die folgende Stelle übersetzt. de Senectute. c. 22.

schluß dieses Lebens ganz und gar Nichts mehr seyn werde. Ihr sahet ja auch, so lange ich lebte, meine Seele nie mit Augen, sondern schlosset nur aus ihren Wirkungen auf ihr Daseyn 2). Habt ihr noch nicht gehöret, welche Furcht und Schrecken die Seelen, welche Unrecht erlitten haben, ihren Mördern und Beleidigern einjagen 3)? Meint ihr wohl, daß die Verehrung der Verstorbenen noch fortdauern würde, wenn ihre Seelen nicht noch fortdauerten, und Einfluß hätten? Ich zum wenigsten, meine Kinder, habe mich nie davon überzeugen können, daß die Seele nur so lange lebe, als sie in dem Körper ist, aber aufhöre zu seyn, wenn sie denselben verläßt. Denn ich sehe, daß nur die Seele dem Körper, so lange sie ihn bewohnet, Leben mittheilet. Noch weniger kann ich mir denken, daß die Seele ihre Denkkraft verlieren soll, wenn sie von dem gedankenlosen Körper abgesondert wird, vielmehr muß der Geist, wenn er rein und abgesondert ist, Denkkraft in einem höhern Grade besitzen. Wenn der Mensch aufgelößt wird, so siehet man jedes Elementartheilchen zu seines Gleichen zurückkehren, nur sie al-

2) Xenoph. Memor. S. I. 4. 9. ουδε γαρ την εαυτου συγε ψυχην ὁρας, ἡ του σωματος κυρια εστι.

3) Plato de legib. IX. 9ter B. S. 28. Eine ähnliche Stelle findet man im Cicero pro Roscio Amerino. c. 24.

allein, die Seele, siehet man nicht, weder wenn sie in dem Körper ist, noch wenn sie denselben verläßt 4). Bedenket euch, daß dem Tode nichts so ähnlich ist als der Schlaf; und doch zeiget sich in diesem Zustande die göttliche Eigenschaft der Seele am meisten, da sie auch etwas vom Künftigen voraussiehet. Denn alsdann ist sie, wie es scheint, von körperlichen Banden frei. Wenn sich dieses nun so verhält, und die Seele den Körper verläßt, so thut aus Achtung gegen meine Seele dasjenige, warum ich euch bitte. Ist es aber nicht so, sondern die Seele findet in dem sterbenden Körper zugleich ihr Ende, so habet zum wenigsten vor den ewigen und allmächtigen Göttern Ehrfurcht.

Das zweite Fragment hat uns Aeschines (oder wer sonst der Verfasser ist) in seinem Axiochus aufbehalten. Nachdem Sokrates dem Axiochus seine Furcht vor dem Tode dadurch zu benehmen gesucht hatte, daß er durch mancherlei scheinbare Gründe das Elend dieses Lebens vergrößerte, und den Tod als Aufhören alles Daseyns vorstellte, so sagte Axiochus, er würde sich durch solche subtile Gründe nie beruhigen lassen, weil sie die Seele gar nicht rühren könnten, und wenn der Tod ein gänzliches Nichtseyn wäre, so bestünde eben darin das Schreckliche

4) Xenoph. Mem. Socr. I. 4. 8. und IV. 3. 14. Eben daraus schloß Sokrates die Göttlichkeit oder die Aehnlichkeit der Seele mit Gott.

liche desselben. Sokrates erwiedert, er verbinde immer mit dem Zustande des Nichtseyns die Vorstellung von Leiden und Unannehmlichkeiten, welches ein Widerspruch sey. Und nun fähret er fort 5): Wir haben ja auch viele und schöne Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Ein sterbliches Wesen könnte gewiß nicht so große Dinge thun, als die Seele, da sie die Kräfte viel stärkerer Wesen nicht achtet, Meere beschifft, Städte erbauet, Staaten errichtet; da sie ihre Blicke gen Himmel erhebet, die Bahnen der Sterne, die Bewegung der Sonne und des Mondes, ihren Auf- und Niedergang, ihre Verfinsterungen, die Zeit der jährlichen Umdrehung, Tag- und Nacht-Gleichen, die gedoppelten Wendungen, die Winde der Hundstage, des Sommers und Winters, die Regengüsse und Wirbelwinde erforscht, und die Veränderungen der Welt in Denkmälern den folgenden Generationen überliefert 6). Alles das würde die Seele nicht unternehmen und zu Stande bringen, wenn nicht ein göttlicher Geist in der Seele wäre, durch den sie solche Kenntnisse und das Streben nach denselben erhielte. Also, lieber Ariochus, versetzt dich der Tod nicht in einen Zu-

5) Ariochus in dem 11ten B. des Plato, Zweibrücker Ausgabe. S. 193 — 197.

6) Einen ähnlichen Gedanken hat Cicero Tuscul. Quaest. I. 25. wie man denn auch sonst mehr Spuren von diesem Gespräch findet.

Zustand des Nichtseyns, sondern nur ist ein andres, ewig dauerndes Leben. Du verlierst keine Güter, sondern du bekommst einen reinern Genuß derselben. Deine angenehmen Empfindungen werden nicht mit dem Körperlichen vermischt, sondern rein und von allem Zusatz des Unangenehmen befreiet seyn. Erlößt von diesen Banden wirst du dahin gelangen, wo kein Unglück mehr seyn, keine Seufzer mehr gehört werden, wo keine Vergänglichkeit mehr Statt findet, sondern ein ruhiges von allen Uebeln befreietes Leben in unveränderlichem Genuß wie unter einem heitern Himmel seyn wird; wo du nicht für das Volk oder Theater, sondern um der Erkenntniß selbst willen die Natur betrachten und philosophiren wirst.

Axiochus. Deine Rede hat mich auf einmahl ganz umgekehrt. Ich fürchte nun den Tod nicht mehr, ich wünsche ihn sogar, damit ich mich der Rednersprache bediene. Schon längst hebe ich mich empor, und durchlaufe die ewige und göttliche Bahn. Ich habe mich nun von meiner Schwachheit wieder in mich selbst gesammlet. Kurz ich bin ein ganz neuer Mensch.

Sokrates. Vielleicht wird dir eine andere Erzählung, welche ich von einem Magier, dem Gobryas, gehöret habe, nicht minder angenehm seyn. Auf dem Feldzuge des Xerxes gegen die Griechen, war sein Großvater gleiches Nahmens auf die Insel Delus, wo Apoll und

Diana

Diana gebohren sind, abgeschickt worden, um sie zu vertheidigen. Hier habe er aus metallenen Tafeln, welche Opis und Hecaerges aus den Hyperboräischen Ländern dahin gebracht hatten, folgendes erfahren. Die Seele wird nach ihrer Auflösung durch einen unterirdischen Gang zu einem dunkeln Ort kommen, wo das Reich des Pluto, von keinem geringern Umfange als des Jupiters, sich befinde. Denn die Erde nimmt die mittlere Stelle der Welt ein und ist kugelförmig; die eine Kugelfläche haben die himmlischen Götter bekommen, die andere die unterirdischen 7). Die Zugänge zu dem Plutonischen Reiche sind mit eisernen Schlössern verwahret. Ist man durch diese gekommen, so stößt man auf den Fluß Acheron, darauf auf den Kokytus, über den man schiffen muß, und endlich kommt man vor den Richterstuhl des Minos und Rhadamanthus, welche Gegend das Feld der Wahrheit genennet wird. Hier sitzen die Richter und untersuchen, wie ein jeder gelebt, und was er für Beschäftigungen getrieben hat. Hier ist es schlechterdings unmöglich, sie zu belügen. Diejenigen, welche ein guter Dämon in ihrem Leben regieret hat, wandern in die Versammlung der Glückseligen, wo jede Stunde neue Früchte in Ueberfluß reifen, wo reine Wasserquellen fließen, und mancherley Wiesen durch die Mannichfaltigkeit der Blumen einen bestän-

7) Gorgias, 4ter B. S. 164.

beständigen Frühling machen; hier sind die Zusammenkünfte der Philosophen, Hörsäle der Dichter, fröhliche Chöre, musicalische Feste, reichliche Mahlzeiten, in denen sich die Gerichte selbst auftragen; kurz hier ist alles Mißvergnügen auf ewig verbannet, und Fröhlichkeit hat ihren beständigen Sitz daselbst. Keine Kälte, keine Hitze fällt zur Last; die Sonnenstrahlen geben der Luft eine sanfte Mäßigung. Hier haben die Eingeweiheten den Vorsitz, und vollbringen ihren heiligen Gottesdienst. Wie sollte dir nun das alles nicht vorzüglich zu Theil werden, da du ein Verwandter der Göttinnen bist 8). Auch hat man eine alte Sage, daß Hercules und Bachus, ehe sie in den Hades stiegen, sich in Eleusis einweihen, und zu dieser herzhaften Unternehmung stärken ließen. Diejenigen aber, welche ihr ganzes Leben mit Uebelthaten zugebracht haben, werden durch den Tartarus in das dunkele Chaos und Erebus vor die Furien geführet. Hier ist der Haufen der Gottlosen, die Krüge der Danaiden, die niemals voll werden, der vom Durst gequälte Tan-

8) S. 196. πως εν ε σοι πρωτῳ μετεςι της τιμης, οντι γεννητῃ των θεων. γεννητης haben einige übersetzt Sohn, andere, Eingeweiheter. Am richtigsten hat es unstreitig Fischer erklärt, daß es soviel sei, als Verwandter. οι θεοι sind die Ceres und Proserpina. Immer ist hier doch eine Verbindung mit den Mysterien. Was hier von den Vorzügen der Eingeweiheten gesagt wird, ist erkläret worden. §. 50.

Tantalus, der Ticyus, dessen Eingeweide beständig gefressen werden, und der Stein des Sisyphus, der immer wieder zurück sich wälzet, und die Arbeit umsonst erneuert. Hier werden sie ewig von wilden Thieren gefressen, mit Fackeln gebrennet, mit Schlägen gezüchtiget, und ewig mit andern Strafen gemartert 9). — Das ist es, was ich vom Gobryas gehöret habe, und ich überlasse es nun deinem eigenen Urtheil. Denn ich weiß aus Gründen nur soviel, daß alle Seelen unsterblich sind, einige aber auch, nachdem sie die Erde verlassen haben, höchst glückselig sein werden. Hast du also fromm gelebet, so wirst du Glückseligkeit genießen, es sei hier oder dort.

Axiochus. Ich schäme mich noch etwas dagegen zu sagen. Denn weit gefehlet, daß ich mich noch vor dem Tode entsetzen sollte, so schmachte ich vielmehr nach demselben. So überzeugend war für mich so wohl jene als auch die himmlische Rede. Ich kann dieses Leben verachten, da ich ein besseres zu erwarten habe.

§. 99.

Die Gründe für die Unsterblichkeit, welche hier vorkommen, sind also folgende.

1. Die

9) Virgil. Aeneis. VI. v. 580 — 627. Aristophan. Ranae. v. 145.

I. Die Vorzüge des Menschen, und die ausserordentlichen Kräfte der Seele, können nicht Eigenschaften eines sterblichen Wesens sein. Dieser Grund giebt nur Vermuthung, und ist auch nicht einmahl bündig. Denn so wie es Thiere von verschiedener Vollkommenheit giebt, denen man deswegen doch nicht Unsterblichkeit einräumet, so kann auch der Mensch bei allen Vorzügen nur für dieses Leben, oder höchstens für ein längeres bestimmt seyn, ohne daß daraus Unsterblichkeit folget. Eigentlich aber wird so geschlossen: Ein Wesen von solchen Eigenschaften muß ein göttliches, d. i. der Gottheit ähnliches Wesen seyn. Mit diesem Begrif war Unsterblichkeit zugleich gedacht und verbunden.

II. Die Göttlichkeit der Seele schloß man vorzüglich aus dem Grunde, weil die menschliche Seele eben so wirket wie die Gottheit, das heist unsichtbar; und weil sie von aller Materie verschieden sey, daher sie nicht daraus entstanden, sondern eines höhern Ursprungs seyn müsse 1).

III. Das Schrecken des Gewissens nach begangenen Uebelthaten, vorzüglich nach einer Mordthat. Man glaubte die Seelen solcher Unglücklichen schwebten den Thätern vor, und peinigten sie mit Unruhe und Schrecken. Eigentlich

1) Xenoph. Mem. Socrat. I. 4. 8. Philebus. 4ter B. S. 245 — 247.

gentlich war es eine Mysterienlehre, wie uns Plato berichtet 2). Daraus schloß man, daß die Seelen nach dem Tode noch fortdauern müssen.

IV. Die Seele giebt dem Körper erst Leben, wie sollte sie also selbst dem Tode unterworfen sein.

V. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Seele durch den Tod zernichtet wird, vielmehr zu hoffen, daß ihre Wirksamkeit alsdann freier und ausgebreiteter sein wird. Dieses wurde aus der Thätigkeit der Seele in Träumen gefolgert. Man glaubte sie wäre in diesem Zustande nicht so wie im Wachen an den Körper gebunden, und eben deswegen wirke sie freier. So werde es auch nach dem Tode seyn.

VI. Die Verehrung der Verstorbenen sei ein Beweis von der Fortdauer der Seelen 3).

VII. Im Axiochus sagt Sokrates, man habe viele und trefliche Gründe für die Unsterblichkeit. Was werden hier für Gründe gemeinet? Vielleicht nur einzelne Sätze, welche zusammen einen Beweis ausmachen, wie die folgenden von der Würde des Menschen zusammengehören. Oder waren es die gewöhnlichen, die man beym Xenophon findet? Dies mag wohl am wahrscheinlichsten sein.

Was

2) de legib. IX. S. 28.

3) Cicer. Tuscal. Quaest. I. 12.

Was den Zustand nach dem Tode betrift, so sagt Xenophon weiter nichts, als, daß die Seele eine freiere und ungehindertere Thätigkeit besitzen, oder mehr Intelligenz seyn werde. Von dem Unterschied des Zustandes der Guten und der Bösen gedenkt er nichts. Im Axiochus kommt aber mehr davon vor.

Die Guten werden theils die größte Glückseligkeit ohne Beymischung von etwas Unangenehmen, und ohne Stöhrung genießen, theils ein beschaulich betrachtendes Leben führen, und in Muße philosophieren. Dies scheint eigner Gedanke des Sokrates zu seyn. Das übrige ist aus der Tradition und den Religionssystem genommen. Die reitzende Lage des Sitzes der Seeligen, mit allem, was vergnügen kann, Musik, Tanz, Gastmahle, alles stimmt mit jenem überein, auch selbst die Vorzüge, welche den Eingeweiheten beygeleget werden 4). Die Bösen werden mit willkührlichen Strafen, als durch Feuer, Furien, fressende Thiere bestrafet, ebenfalls nach den Vorstellungen der Religion und der Mysterien.

Wir müssen noch etwas über den hier vorkommenden Mythen sagen. Es ist auffallend, daß beyde Schriftsteller Plato und Aeschines Mythen über einerley Materie, aus einerley Gegend, nehmlich den nordischen Ländern, hergehohlen: dadurch scheinen die vielen Zeugnisse der

4) Aristophanes Ranae v. 145. man s. oben S. 50.

der Alten, daß in jenen Ländern die Ueberzeugung von Unsterblichkeit ein allgemeiner Volksglaube gewesen sey, bestätiget zu werden. Aber dennoch ist es nicht wahrscheinlich, daß dieser Myche, wie wir ihn hier lesen, wirklich die Erzählung eines Hyperboräers gewesen seyn sollte, weil das ganze Gemählde aus griechischen Ideen zusammengesetzt ist, und auf griechische Denkungsart hinweiset. Dahin rechne ich, die Erwähnung der Mysterien, vorzüglich der Eleusinischen, und die vorzügliche Glückseligkeit der Eingeweiheten; die Fabel vom Hercules und Bachus; die Flüsse des Todtenreiches Acheron, Kokytus; die Nahmen Tartarus, Chaos, Erebus; die Richter, Minos und Rhadamanthus; die Beschreibung des Aufenthaltes nach griechischen Ideen, seine Sinnlichkeit, Ueberfluß ohne Mangel, Wohlleben ohne Arbeit; Zusammenkünfte der Philosophen, Wettstreite der Dichter, musicalische Belustigungen, welche nur zum Theil auf Griechenland passen; Vorstellungen von vorzüglicher Geistesbeschäftigung, welche unter Nationen, die an harte Arbeit oder kriegerische Beschäftigungen allein gewöhnt sind, fremde seyn müssen; die Bestrafungen der Bösen, alle aus griechischen Dichtern. Endlich sind auch die Nahmen Opis und Hecaergus merkwürdig, weil sie Beinahmen der Diana und des Apolls sind. Also dürfte man wohl vermuthen, daß entweder Sokrates oder der Verfasser des Gesprächs die Erzählung selbst

entweder ersonnen, oder nach griechischen Vorstellungen umgebildet haben. Oder sollten etwa Priester die Erzählung, unter dem Titel einer ausländischen Geschichte erdacht, und sie aus gewissen leicht zu entdeckenden Absichten auf die Insel Delus verlegt haben? Dem sei wie ihm wolle, mir zum wenigsten scheint es ein griechischer kein ausländischer Mythe zu seyn.

§. 100.

Ehe wir diesen Theil schließen, wollen wir noch eine Vergleichung zwischen der Behandlung der Unsterblichkeitslehre, wie wir sie beim Plato, und den beiden Sokratikern finden, anstellen.

Beide stimmen darin überein, daß über die Fortdauer der Seele und den Zustand derselben in moralischer Rücksicht mit entscheidender Gewißheit gesprochen, hingegen die besondern Vorstellungsarten über den Zustand nur für Vermuthungen oder für ungewisse Meinungen gehalten werden. Sokrates drükt sich am Ende des Axiochus 1) fast gerade so aus, wie beim Plato

1) Axiochus. Iiter B. S. 197. ἐγω γαρ λογῳ ανθελκομενος, τοτο μονον εμπεδως οιδα, ὁτι ψυχη ἁπασα αθανατος, ἡ δε εκ τεδε τε χωριε μεταστασα και αλυπος. ὡστε η κατω η ανω ευδαιμονειν σε δει Αξιοχε, βεβιωκοτα ευσεβως. — ἡ δε wie Fischer ganz Recht übersetzt, einige Seelen sind auch selig. Welche? [illegible] get der Schluß.

Plato am Ende des Phädo. Doch ist noch der Unterschied zu merken, daß Plato zwar keine Zweifel in Ansehung der Sache, aber desto mehrere in Ansehung der Beweise äußert. Die Verschiedenheiten sind aber zahlreicher und beträchtlicher.

I. Es sind nur wenige Beweisgründe angegeben, und mehr angedeutet als ausgeführt. Man könnte zwar einwenden und behaupten, die ästhetische Vollkommenheit habe in diesen Schriften keine größere Ausführlichkeit verstattet. Im Axiochus unterredete sich Sokrates mit einem Kranken, der seinen Tod schon für nahe hielt. Wäre es hier der Ort gewesen, lange Betrachtungen über die Gewißheit und Gründe anzustellen, und einen alten kränklichen Mann durch speculative Untersuchungen abzumatten? Cyrus hatte auch nicht mehr Zeit für diese Betrachtungen, weil er die Todesstunde herannähern sahe, und noch andere Sachen zu sagen hatte. Allein ich besorge, dieses möchte doch nicht viel Gewicht haben. Die Cyropädie war nur ein Roman, und der Verfasser desselben konnte den Zeitpunkt des Todes noch so weit hinausschieben, daß der sterbende Held mehrere Erklärungen über diese wichtige Lehre geben konnte. — In der andern Schrift konnte und mußte der Schriftsteller ein Gleiches thun. Denn Axiochus hatte sich schon so weit erhohlet, daß er eine lebhafte Unterredung mit dem Sokrates ohne Entkräftung führen konnte. Es wäre da-

 her

her auch hier nicht nur nicht unschicklich gewesen, etwas länger zu verweilen, sondern auch zweckmäßig, weil darauf die ganze Absicht der Schrift beruhete. Es sollte gezeigt werden, daß die Furcht vor dem Tode eitel und unvernünftig sey. Der erste Grund, Tod sey ein Zustand des Nichtseyns, war verworfen und abgewiesen worden. Um so mehr bedurfte der letzte Grund, hergenommen von der Unsterblichkeit, mehr Ausführlichkeit, und mußte mit aller Stärke und Ueberzeugung bewiesen werden. So etwas war man berechtiget zu erwarten. Dagegen findet man nichts, als einige wenige, obgleich sehr gute Gedanken über die Würde des Menschen. Nur das einzige kann man mit Wahrheit sagen, daß Sokrates immer nur aus den zugegebenen Sätzen weiter folgerte, daß, so bald ein Satz war eingestanden worden, die Untersuchung auch ein Ende hatte. Aber eben hierin liegt der Fehler des Schriftstellers, daß er den Axiochus zu bald überzeugt werden läßt.

II. In beiden Schriften sind theils die schwächsten und unbedeutendsten Gründe angegeben, theils nur solche, welche den wenigsten Scharfsinn in Erfindung und Ausführung erfodern, theils auch nur auf gewöhnlichen Meinungen beruheten. So ist der Grund aus dem Schrecken eines bösen Gewissens; Plato erklärt das nur für eine alte religiöse Sage 2): die Göt-

2) de legib. IX. S. 28.

Göttlichkeit der Seele aus ihrer Thätigkeit im Traume. Plato leitet das Vorhersehungsvermögen vermittelst dunkeler Vorstellungen nicht einmahl von den obern Seelenkräften ab, sondern von den untern, welche nach seiner Meinung in der Lunge ihren Sitz haben 3).

III. Ein wichtiger Unterschied liegt darin, daß die Gründe, welche bei dem Plato für die Unsterblichkeit vorkommen, dem größten Theile nach objektiv sind, und wiewohl auch viele Vorstellungen aus der Volksreligion beigemischt sind, so werden sie doch philosophisch behandelt, das heißt, aus Begriffen abgeleitet. Bei dem Xenophon und Aeschines sind die Gründe von anderer Beschaffenheit, den aus der Göttlichkeit der Seele ausgenommen; alle sind nicht auf diese Art behandelt.

IV. Die Beschreibung von dem Zustande nach dem Tode, ist, einige Gedanken von der Geistesbeschäftigung abgerechnet, sinnlich und im Geschmack der Mysterienlehre. Plato tadelt sowohl die gar zu sinnlichen Vorstellungen 4), als auch die angemaßte vorzügliche Seligkeit der Eingeweiheten 5), wie wir eben gesehen haben. §. 86. Und ich weiß nicht, ob es genug ist,

 wenn

3) Timaeus. S. 391.

4) de republic. II. 6ter B. S. 218. III. S. 261.

5) Epinomis. 9ter B. S. 275. man sehe auch die §. 86. angeführten Stellen

wenn man sagt, Sokrates hatte es mit einem Eingeweiheten zu thun, und richtete sich nach dessen eingesogenen Vorurtheilen, um ihn desto mehr zu überzeugen. Denn er war auch ohne dieses überzeugt.

V. Man bemerkt keine Spur von natürlichen Strafen oder Belohnungen, wie beim Plato.

VI. Endlich wird keine weitere Anwendung von Unsterblichkeit auf Sittlichkeit und Tugend gemacht, wozu doch in der Cyropädie so treffliche Gelegenheit war. Cyrus sagt nur, wenn meine Seele fortdauern sollte, so thut mir das zu Gefallen, und liebet einander.

Dritter Theil.

Betrachtung über die Unsterblichkeitslehre des Sokrates und des Plato, und ihren Unterschied.

Erster Abschnitt.

Vom Sokrates.

§. 101.

Bis hieher haben wir die einzelnen Lehrsätze der Sokratiker und des Plato, so weit wir sie in

in den alten Schriften finden konnten, heraus-
gehoben, geordnet und zusammengestellt. Es
ist nun nöthig, daß wir dasjenige absondern,
was jedem gehört und eigen ist, daß wir ihre
eigne Ueberzeugung und den eigentlichen Ge-
sichtspunkt, den sie dabei im Augen hatten, so
weit es zu unserm Zweck nöthig ist, untersuchen.
Beim Sokrates kommt es auf folgende Fragen
an: 1) Was gehört dem Sokrates zu aus der
ganzen Summe der bisher vorgetragenen Mei-
nungen und Lehren? 2) Wie weit gieng er in
der philosophischen Behandlung dieser Lehren?
3) In wiefern hielt er sich dabei an die Aus-
sprüche der Volksreligion, oder in wiefern ver-
ließ er sie? 4) War Sokrates selbst von der
Unsterblichkeit überzeugt?

Die erste Frage macht die größte Schwie-
rigkeit, wenn man allen Forderungen der Wiß-
begierde im strengen Sinn Genüge thun will,
wenn man sich nicht damit begnügt, nach einem
ungewissen Maßstabe ihm zuzutheilen, was ei-
nem beliebig ist, sondern mit Einsicht in den
Charakter seiner Philosophie ihm nur diejenigen
Gedanken, welche ihm gehören, aber auch oh-
ne einigen Vorbehalt, zurückgeben will. Um hiebei
desto sicherer zu Werke zu gehen, wollen wir die-
se Frage theilen, und in Beziehung auf Xeno-
phon, Aeschines und Plato beantworten.

1. Am wenigsten zweifelhaft ist es, daß die
Gedanken, welche sich im Xenophon finden, so-

kratisch sind. Xenophon war derjenige Schüler, der den Fußstapfen seines Lehrers am ängstlichsten nachgieng, und keinen Fußbreit abwich. Zu seinem Leben, Betragen und Verhalten hatte er sich den Charakter des Sokrates zur Nachbildung ganz allein vorgesetzt 1), und es ist daher wahrscheinlich, daß er auch genau auf die Beibehaltung der reinen unabgeänderten Lehren seines Lehrers wird bedacht gewesen seyn. Dieses wurde bis hieher vorausgesetzt, und als bewiesen angenommen; aber, wie mich dünkt, ohne hinlängliche Gründe. Nachdem ich aber oben die Sache unpartheiisch, ohne dem einen oder dem andern mehr Glaubwürdigkeit beizulegen, aus den Zeitumständen, Zwecken und Charakter der Philosophie des Sokrates und Plato dargethan habe, so ist die Sache nun gehörig gegründet, und man kann nicht allein annehmen, sondern auch behaupten, daß Xenophon die sokratischen Lehren mit ihrem eignen Charakter allein aufgezeichnet und erhalten habe. Selbst der Ausgang unserer Untersuchung wird jenes Resultat bestätigen, wenn es sich nehmlich zeigt, daß der Charakter, der Vortrag und die Einkleidung der Lehren, welche man im Xenophon und Aeschines findet, dem Charakter seiner Philosophie, so wie wir ihn, unabhängig von dieser Untersuchung und der gewöhn-

1) Diogenes. L. II. 56. ευσεβης τε και φιλοθυτης, και ιερια διαγνωναι, και Σωκρατην ζηλωσας ακριβως.

wirklichen Meinung, welcher ohne Beweise für Xenophon entschied, durchgängig gemäß finden.

Man findet sonst in der Cyropädie mehrere Gedanken und Materien, welche er in den Denkwürdigkeiten Sokrates als dessen Gedanken angeführet hat, und er hatte desto bessre Gelegenheit dazu, weil er keine wahre Geschichte, sondern einen politischen Roman schrieb. Desto weniger ist es irgend einem Zweifel unterworfen, daß er auch jene Gedanken über Unsterblichkeit von niemand anders als vom Sokrates hergenommen habe, vorausgesetzt, daß er ein so eifriger Anhänger und Nachahmer vom Sokrates war, wie dieses wohl keinem Zweifel unterworfen seyn kann. Die übrigen Gründe, um dieses gegen allen möglichen Zweifel zu sichern, kann ich nicht hier, sondern weiter unten entwickeln.

2. Wir kommen zum Aeschines. Vorausgesetzt, daß diese Schrift wirklich ihn zum Verfasser hat, wie wir zum wenigsten wahrscheinlich gemacht haben — und wäre das nicht, so wäre es doch nichts desto weniger ein sokratisches Gespräch, wegen Uebereinstimmung der Lehren mit der sokratischen Philosophie — so wird man auch nicht anstehen, das, was hier über Unsterblichkeit gesagt wird, als Eigenthum des Sokrates anzusehen. Denn auch Aeschines wird allgemein für einen Sokratiker gehalten, das ist, für einen Schüler, der sich genau an

den Sokrates [illegible] [illegible] unverändert [illegible] hat. [illegible] zwar manche Umstände, die diese Behauptung etwas entkräften könnten, z. B., daß er sophistische Grübeleien über die Nichtigkeiten des Lebens, und gänzliche Zernichtung nach dem Tode vorträgt. Da wir davon schon oben gehandelt haben, so setzen wir noch hinzu, daß Aeschines ein Liebhaber der sophistischen Beredsamkeit, sonderlich des Gorgias gewesen ist, wodurch dieser Einwurf verschwindet, zumahl wenn man die Oekonomie des ganzen Gesprächs wohl ins Gesicht gefaßt hat. In dem Theile des Gesprächs, welcher von der Unsterblichkeit handelt, findet man nichts, das entweder des Sokrates unwürdig wäre, oder seinen andern Lehren widerspräche, vielmehr ist die größte Uebereinstimmung sichtbar. Doch scheinet es, als wenn Sokrates, seinem Charakter gemäß, die irrige Meinung von dem Anspruch, den die Mysterien auf die ausschließliche Seligkeit ihrer Genossen machte, nicht hätte bestärken dürfen, wie er es thut, wenn er dem Axiochus eine höhere Stufe der künftigen Seligkeit aus dem Grunde zusichert, weil er ein Eingeweiheter war. Allein es läßt sich noch manches vor[illegible] gegen [illegible]

z) Diogenes. II, 64. πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου. Daher heißt er auch wie Xenophon der Sokratiker. Cicero de Inuentione I. 31.

gegen sagen. Einmal weiß man nicht, ob diese Stelle nicht vom Verfasser des Gesprächs hinzugesetzt worden. Und zweitens konnte es Sokrates selbst auch thun, ob er sonst gleich nicht eben den Mysterien günstig war, weil er sich oft nach der Denkungsart seiner Schüler, oder derer mit denen er sich unterhielt, bequemte, und manche irrige Meinung, welche aber unschädlich sein konnte, stehen ließ. Destomehr ist es ihm zu verzeihen, wenn er der Denkungsart eines Sterbenden nachgab, und auch aus einer Täuschung Trost und Beruhigung für ihn herleitete. Man sehe oben §. 199. Endlich darf man dabey nicht vergessen, daß auch was von Mysterien hier gesagt wird, in den Mythus eingehüllt ist, über den am Ende Sokrates das Urtheil fället, er könne nicht entscheiden, ob diese Vorstellungen alle richtig wären, nur soviel wisse er, daß alle Seelen unsterblich sind, und einige auch Glückseligkeit zu hoffen haben. Und dabey kann man stehen bleiben, und entweder annehmen, daß diese Unterredung wirklich so, wie sie erzählt wird, ist gehalten worden, oder, daß sie der Verfasser verändert hat, oder daß endlich nur die Einkleidung von dem lezten herrühret, aber der Stof aus der sokratischen Philosophie getreu genommen war, denn das wird niemand läugnen.

3. Was gehört ihm aber von der platonischen Lehre der Unsterblichkeit zu? Dieß ist eine

ganz

ganz andere Frage, und so leicht nicht zu beantworten als die vorhergehende. Man würde ohne Zweifel dem Sokrates Unrecht thun, wenn man sagte, daß er an der platonischen Ausführung dieser Lehre gar keinen Antheil zu fordern habe, und dem Plato zu viel thun, wenn man ihm alles zurückgeben wollte. Und zwar aus folgenden Gründen: 1) Plato ist überhaupt nicht bei der Philosophie des Sokrates stehen geblieben, wie Xenophon und Aeschines und die übrigen Sokratiker, welche keinen Schritt weiter giengen, als ihr Lehrer selbst hatte thun wollen, oder sie angeführt hatte. 2) Er hatte sich einen ganz andern Zweck vorgesetzt. 3) Er bediente sich einer eignen Methode. 4) Man findet viele Pythagoräische Meinungen, z. B. Seelenwanderung, welche Sokrates entweder nicht kannte, oder nicht annahm. Hätte Sokrates am letzten Tage seines Lebens diese Unterredungen über Unsterblichkeit gehalten, so würde Xenophon sie wegen ihres interessanten Inhaltes sowohl, als zum Ruhme seines geliebten Lehrers ganz gewiß in seinen Schriften aufgezeichnet haben. Warum sollte er diese mit Stillschweigen übergangen haben, da er so viele merkwürdige Reden, die derselbe vor seinem Tode geführt hatte, gesammlet hat? Eben der Hermogenes, aus dessen mündlicher Aussage er Nachricht von den letzten Umständen des Sokrates giebt, war nach dem Berichte des Plato bei den Unterredungen des Sokrates vor seinem Ende zugegen.

gen 3). Dieser Umstand, und daß Hermogenes und Xenophon die wärmsten Freunde des Sokrates waren, entscheidet, wie ich glaube, die Sache vollkommen. Daraus können wir hier so viel schließen, daß vielleicht in dieser Lehre viel Stoff von sokratischen Vorstellungen verborgen liegt, aber mit andern vermischt, und daß die Form ganz gewiß vom Plato herrühret. Welche Vorstellungen aber hier sokratisch sind oder nicht, das wird sich erst in der Folge ausweisen.

§. 102.

II. Zweite Frage: Wie weit brachte es Sokrates in der philosophischen Behandlung dieser Lehre?

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Sokrates sich viel und oft mit diesem Gegenstand wird beschäftiget haben, weil er zwar mit der Moral und Erziehung, welches seine Hauptsache war, in Verbindung stehet, aber nicht unmittelbar. Sein Augenmerk gieng immer auf das Gegenwärtige, nicht so sehr auf das Künftige. Er wollte dem Staate nützliche und vernünftige Bürger erziehen; er suchte richtige Einsicht in Pflichten und Ausübung derselben zu lehren, und die menschlichen Begierden der Beherrschung der Vernunft zu unterwerfen, damit sie nicht der

3) Phaedo. 1 B. S. 133. Xenoph. Apologia Socratis. §. 4.

der Ausübung der Pflichten im Wege stünden. Die Wahrheiten der natürlichen Religion wurden von ihm zwar nicht übersehen, aber doch nur einige der ersten, welche den größten Einfluß auf die Moralität haben, eingeschärft. Eine von diesen war Gottes Daseyn und Eigenschaften. — Außerdem muß man hier vorzüglich bemerken, daß seine Lebensart und die Art, wie er philosophirte, nehmlich nicht nur für sich auf dem Studierzimmer oder in einem Hörsal, sondern im Umgang und Verbindung mit Menschen, ihm meistentheils die Richtung gab, welcher er im Philosophiren folgte. Nachdem die Personen waren, welche er fand, nachdem ihr Charakter und Denkungsart beschaffen war, nachdem sie diese oder jene Materie zur Sprache brachten, oder nachdem er Unarten, Mängel oder Fehler bemerkte, richtete er seinen Vortrag ein, und wählte einen Gegenstand, worüber er sich unterhielt. Es stand also nicht immer in seiner Gewalt was und wovon er handeln wollte, sondern es kam viel auf äußere Veranlassung an. Ich will damit nicht läugnen, daß ausser solchen Gelegenheiten, er sein Nachdenken und Aufmerksamkeit nicht auch zuweilen auf gewisse Gegenstände, die ihm vorzüglich wichtig schienen, sollte gerichtet haben. Aber es ist noch die Frage, ob Unsterblichkeit für ihn gerade eine solche Wahrheit war, die ihn oft beschäftigte. Fast möchte ich es verneinen, weil Moral, Politik und vorzüglich praktische Anweisung

weisung zu den gemeinnützigsten Kenntnissen der Erziehung meist ausschließlich seine Aufmerksamkeit an sich gezogen hatten, und weil Unsterblichkeit auch noch nicht genau oder mehr in Verbindung mit jenen stand, als in den Vorstellungen der Volksreligion lag. Es ist doch auffallend, daß in dem ganzen Werke des Xenophons von den denkwürdigen Reden des Sokrates keine Spur von Unsterblichkeit vorkommt. War etwa diese Untersuchung in den Augen des Schülers oder des Lehrers weniger wichtig? Nur jene Erklärung würde einigen Aufschluß über dieses Räthsel geben, welches desto wahrscheinlicher ist, weil die interessantesten Gegenstände der sokratischen Muse ziemlich vollständig ausgezeichnet und angegeben sind. Es würde noch unbegreiflicher seyn, daß kein einziger Sokratiker irgend ein Gespräch oder Abhandlung darüber verfertiget haben sollte, wenn Sokrates so viel darüber gesagt hätte, als über andere Lehren der praktischen Philosophie. Diogenes führt die Schriften des Krito, Simon und Simmias an, welche viele einzelne Abhandlungen über sokratische Lehren aufgesetzt haben, und keine über die Unsterblichkeit. Glaucos und Cebes Schriften haben ihre Titel nicht von den Materien, sondern vornehmlich von denen unterredenden Personen, daher man nichts gewisses darüber sagen kann. Es läßt sich wirklich nicht anders denken, als daß für den Sokrates diese Untersuchung nicht so vieles Interesse hatte,

te, als die übrigen. Diese Muthmaßung bestätiget nun auch das Factum, daß da, wo Xenophon und Aeschines auf diese Materie kamen, sie so kurz bei derselben waren.

Aus dieser vorläufigen Betrachtung läßt es sich auch leicht schliessen, daß wir keine strenge philosophische Abhandlung, welche die Sache bis auf tiefer liegende Gründe an der Hand tiefsinniger Raisonnements durch rauhe und dornigte Wege verfolget, vom Sokrates erwarten können. Er vermied bei allen seinen Denken alle jene feinen Untersuchungen, scharfsinnige Spekulationen, und begnügte sich nur mit dem, was sogleich, oder ohne viele Mühe dem gesunden Menschenverstande einleuchtete; der Weg, den er gieng, war immer gebahnt, er vermied die Gegenden, wo grose Felsen oder steile Anhöhen zu überwinden, oder tiefe Klüfte zu befürchten waren, und wenn in einer Untersuchung dergleichen aufstiegen, so führte er die Untersuchung sorgfältig vor denselben vorbei. Wie z. B. dieses aus seinem Beweis von dem Daseyn einer Gottheit erhellet, welcher nur alsdenn beweisend ist, wenn man eine Weltbildung annimmt, wo alsdenn freilich die Nothwendigkeit, einen verständigen Weltbilder anzunehmen, erkannt wird 1).

Das Raisonnement des Sokrates beruhete immer auf Induktion. Daher findet auch Aristoteles

1) Mendelssohn Phädon S. 203.

stoteles darin einen eigenthümlichen Charakter der sokratischen Philosophie 2). Wenn er etwas beweisen will, so führet er so viele einzelne Beispiele, Erfahrungen und Fakta an, bis er diejenige Person, mit der er sich unterredete, überzeugt hatte. Ganz anderer Art ist der Beweis aus Begriffen, welcher eigentlich der Philosophie eigen ist, wie wir ihn bei dem Plato antreffen.

Nach allen diesen Gründen werden wir keine solchen Beweise, welche durch Zergliederung der Begriffe gefunden werden, bei dem Sokrates erwarten dürfen, sondern nur solche, welche der gemeine Verstand ohne vieles Suchen findet, und sich durch ihre Faßlichkeit empfehlen. Von der Art sind diejenigen, welche uns Xenophon und Aeschines aufbewahret haben. Was ist leichter zu glauben, als die Seele, welche im Schlafe keinen Einfluß von äussern Sinnen erhält, sei itzt unabhängig vom Körper, und es sei also möglich, daß die Seele einst ganz unabhängig vom Körper existiren könne; und nothwendig, daß es zwei verschiedene Wesen seien. Dieses ist die Denkungsart des gemeinen Verstandes, der ohne sich seiner Begriffe deutlich bewußt zu sein auf die Art schließt. Ferner das Urtheil von einer verborgenen oder unsichtbaren Ursache der Seelenwirkungen, und das Urtheil, daß

2) Aristoteles Metaphysic. XII. 4.

daß was auf einerlei Art wirkt, auch einerlei Wesen mit einerlei Eigenschaften und Beschaffenheiten sei, die daher geleitete Aehnlichkeit der menschlichen Seele mit der Gottheit, und die Folge, daß die Seele auch noch nach dem Tode fort dauere. Eben so schliessen Menschen in ihrem unkultivierten Stande, daß alles was sie nicht unmittelbar an etwas, was Ursache ist, anknüpfen können, eine verborgene übersinnliche Ursache habe.

Lange Zeit konnte der gewöhnliche Verstand die Vorstellungen der Phantasie von wirklicher Wahrnehmung eines Gegenstandes nicht unterscheiden, und machte alles zur Wirklichkeit und Gegenwart. Das Bild eines Freundes im Traum war sinnliche Wahrnehmung, nicht Vorstellung oder Erneurung der Vorstellung, sondern Darstellung des Gegenstandes selbst. Spuren dieser Denkweise finden sich allenthalben in den Schriften der alten. Man sehe §. 46. 3). Also schloß man, müssen auch die Verstorbenen, oder ihre Seelen noch existiren, weil sie uns wachend und schlafend erscheinen. Solche Vorstellungen waren der Stoff, aus welcher Sokrates Gründe für die Unsterblichkeit der Seele herleitete, wie man oben weiter nachlesen kann.

Die

3) Lucretius. I. v. 135. cernere vti videamur eos, audireque coram morte obita quorum tellus amplectitur ossa.

Die Beweisart in dem Axiochus gehört nun zwar zu dieser Klasse nicht. Es liegt in demselben mehr Absonderung und Vergleichung als beim unkultivirten Menschensinne, es ist aber immer noch kein kunstmäßiger Beweis, weil er nicht aus Vernunftgründen oder aus den Gesetzen des Denkens, nicht aus dem Wesen der Seele (Wenn es auch nur bloße Vorstellung ist) nicht aus dem Zusammenhang der Dinge der Welt, nicht aus den Eigenschaften Gottes oder überhaupt aus Begriffen geführet wird, sondern blos analogisch ist. Ein Wesen, das so herrliche Anlagen, Gaben und Kräfte hat, so große Werke unternimmt und zu Stande bringt, sollte das keine längere Dauer haben, als andere Dinge, denen diese Würde und Vortreflichkeit nicht zukommt? Der menschliche Geist ist an sich geneigt das Gegentheil zu glauben und wird unvermerkt in seinem Urtheil, durch den Einfluß der Selbstliebe bestimmt. Auch liegt hier die dunkle Vorstellung zum Grunde, daß ein Ding mit vortreflichen Eigenschaften zu einem höhern und grössern Entzweck bestimmt sei, welche aber nicht vom Sokrates entwickelt worden ist.

Soviel kann man also dem Sokrates einräumen daß er zuerst anfing einige Gründe aufzusuchen, um den Glauben an Unsterblichkeit zu stützen, aber es wären keine philosophischen Gründe, keine Folgerungen aus Begriffen,

 son-

sondern solche, die mehr auf Anschauung und Analogie beruheten; Gründe, welche nicht Evidenz der Sache, sondern nur Rechtmäßigkeit des Glaubens zum Ziel hatten. Der Beweis beim Aeschines ist vermuthlich neu und ein Eigenthum des Sokrates, die übrigen sind selbst aus der Volksphilosophie entlehnt, die Sokrates vielleicht nach seiner Methode benutzte, um die subjektive Ueberzeugung bei einzelnen Personen zu beleben, zu verstärken, und gegen Zweifel zu befestigen.

Was den Zustand nach dem Tode und die Verbindung der Hofnung einer Unsterblichkeit mit der Moral betrift, so finden wir in beiden Schriftstellern nur sehr wenig, und es läßt sich auch daraus erklären, daß Unsterblichkeit kein besonderer Gegenstand seiner Philosophie war. Man kann dieses auch daher schliessen, daß, da er von natürlichen Strafen redet, er nicht im geringsten an die Strafen nach dem Tode denket Xenoph. Memorb. IV, 4. Nach seinen Gründen überzeugt, dachte er sich den Zustand seinem Charakter gemäß, das heißt, mehr im Denken, Untersuchen und geistigen Leben, als in einem sinnlichen. Hierdurch hat er unstreitig die gewöhnliche Vorstellungsart von dem Zustande nach dem Tode bereichert; doch hat Plato hier alles mehr erweitert und entwickelt.

III. In wie weit folgte er der Volksreligion, oder in wiefern gieng er von derselben ab?

Das

Das läßt sich nun schon aus dem vorigen beantworten. Er blieb ihr getreu in Ansehung des Glaubens an Unsterblichkeit und der Gründe, welche ihr gemäß waren. Er gieng vielleicht von ihr ab in dem Begriff, den er sich von dem Zustande nach dem Tode machte. Hier folgte er seinem richtigen Gefühl und seiner Neigung zum geistigen Leben, worin er mehr Glückseligkeit empfand, als in den Vergnügungen der Sinnlichkeit. Uebrigens ist es wohl unstreitig, daß er sich nicht so sehr von der Volksreligion losgemacht hatte, als Plato, der doch noch immer oft genug, durch die von Jugend angewöhnten Vorstellungen, irre geführt wird. Hier ist aber nicht der Ort dazu, das weiter auszuführen.

§. 103.

IV. Ueber die eigne Ueberzeugung, welche sich Sokrates in diesen Wahrheiten zu eigen gemacht hatte, haben einige Zweifel erregt, andre, haben gar geläugnet, daß er die Fortdauer der Seele geglaubt habe. Von den letzten ist mir keiner bekannt ausser Mayer in seinen sokratischen Denkwürdigkeiten 1). Jenes ist wohl von mehrern geschehen; ich werde aber nur einige von denen, welche einiges Aufsehen gemacht haben, anführen und zeigen, daß ihre Zweifel gar nicht unbeantwortlich sind. Der erste ist der Jesuit Balbus in seinem Buche:

1) Wien 1783. 8.

Urtheile der Kirchenväter über die Moral der Heidnischen Philosophie 2). Er beruft sich einzig auf die bekannte Ironie des Sokrates, als wisse er gar nichts und auf den Schluß seiner Apologie, da er sagt: Doch es ist nunmehr Zeit, daß wir von hier weggehen, ich zum Sterben, ihr zum Leben; Wer dabey am glücklichsten seyn wird, weiß niemand als Gott 3). Allein diese Zweifel haben wenig zu bedeuten, wenn man den wahren Sinn der Ironie, und die Verhältnisse des Sokrates in seiner Vertheidigung richtig gefaßt hat. Was jene bekannte Aeusserung eigentlich bedeute, ist längst ins Licht gesetzt worden, daß es nehmlich eine glücklich ausgedachte Maxime des Weisen war, um den Stolz der Sophisten zu demüthigen. Den Unwissenden macht er nur gegen diese spitzfündigen Leute, sonst ist er so gut als ein andrer Philosoph ein Dogmatiker zum wenigsten in diesem Punkte. Seine Zweifel erstrecken sich vielleicht über die Gründe des Glaubens, aber nicht auf die Sache selbst.

Die

2) Iugement de SS. peres sur la morale de la philosophie paienne. Strasburg. 1719. 4. S. 129. 130. Ein Buch, das manches Gutes enthält, aber weit mehr Unrichtiges nach dem einseitigen Urtheil der Kirchenväter.

3) Apolog. Socrat. 1 B. S. 96: αλλα γαρ ηδη ὡρα απιεναι εμοι μεν αποθανουμενῳ, ὑμιν δε βιωσομενοις. ὁποτεροι δε ἡμων ερχονται επι αμεινον πραγμα, αδηλον παντι πλην η τῳ θεῳ.

Die angeführte Stelle aus der Apologie, welche Plato geschrieben hat, scheint freilich ziemlich viel Zweifel, Ungewißheit und Kaltsinn zu verrathen, daher nicht allein Baltus, und Leß 4) Anlaß genommen haben, die Wankelmuth des Sokrates anzuklagen, sondern auch Philosophen als Platner, sie sehr auffallend fanden 5). Betrachtet man die Sache genau, so ist in dieser Stelle nicht der geringste Zweifel oder Ungewißheit gegen Unsterblichkeit enthalten, aber mit mehrerem Recht in einer vorhergehenden, worauf sich diese beziehet, wo er sagt: Der Tod sey eins von beyden, entweder völliges Nichtseyn, ein bewustloser Zustand, oder Wanderung an einen andern Ort, und in beyden Fällen kein Uebel, sondern vielmehr ein wünschenswerther Zustand. 6). Am Schluß sagt

4) Leß Geschichte der Religion. Göttingen. 1ster Theil. 1784. 8. Auch hier sind sehr falsche Darstellungen philosophischer Moralsysteme, unrichtige Urtheile und Hypothesen in Menge, ob ich gleich sonst das Buch in vieler Rücksicht schätze. Vermuthlich war es die letzte angeführte Stelle, welche er aber falsch so citirt hat: Entweder gehe ich zu den Göttern, oder in eine gänzliche Fühllosigkeit.

5) Philosoph. Aphorismen. 1. Theil, 2te Auflage. S. 486.

6) Apolog. S. 92. 93. εννοησωμεν δε και τηδε, ως πολλη ελπις εστιν αγαθον αυτο ειναι. δυοιν

sagt er nun: Niemand könne mit Gewißheit behaupten, ob Leben oder Sterben besser sey, ausser nur Gott. Das heißt mit andern Worten: Es läßt sich nicht bestimmen, ob unser Leben, wie es jezt beschaffen ist, dem Zustand eines völligen Nichtbewußtseins oder dem Leben in andern Verhältnissen, an einem andern Orte, unter andern Umständen, vorzuziehen ist. Der Zweifel liegt also nicht in der lezten Stelle, sondern in der ersten. So wenig haben einige als Leß und Balurs auf den richtigen Sinn der Worte, und auf den Zusammenhang gesehen.

Um diese und andre Urtheile nach ihrem Grund und Ungrund zu beurtheilen, sehe ich mich genöthiget, die letzten Seiten der Apologie hieher zu setzen, und sie mit dem ganzen Plan und Entzweck der Apologie zu vergleichen. Und ob es gleich nichts weniger als wahrscheinlich ist, daß die Vertheidigung des Sokrates in dieser Form und Einkleidung, welche ihr Plato gab, von ihm selbst gehalten worden ist, so kann man es doch zur größten Wahrscheinlichkeit bringen, daß Plato sich selbst hier ziemlich vergessen, sich von Einmischung eigner oder frem-

δυοιν γαρ θατερον εςι το τεθναναι. η γαρ οιον μηδεν ειναι, μηδε αισθησιν μηδεμιαν μηδενος εχειν τον τεθνεωτα, η κατα τα λεγομενα, μεταβολη τις τυγχανει εσα και μετοικησις της ψυχης τε τοπε τε ενθενδε εις αλλον τοπον.

fremder Lehrsätze entfernt gehalten, und in dem Geist des Sokrates, den er sich gewiß so gut als ein andrer zu eigen gemacht hatte, diese Schrift aufgesetzt hat, so daß man, was Sokrates in derselben sagt, so ziemlich für seine Meinung halten kann. Die Gründe sind folgende: 1) Xenophon in seiner Apologie sagt, daß auch andre Männer noch Vertheidigungsschriften des Sokrates ausgearbeitet haben, und erkennet sie für richtig. 2) Sokrates hat die nehmliche Absicht und eben den Gesichtspunkt in Augen, als Xenophon angiebt. 3) Die Umstände und Thatsachen werden eben so vorgestellt, als bey dem letzten. Nur der einzige Unterschied ist bemerkbar, daß Xenophon sagt: Sokrates habe die Absicht gehabt, die Richter zum Unwillen zu reitzen, und diese Absicht beym Plato weniger durchblicket oder mehr versteckt ist.

Sokrates war entschlossen zu sterben, wenn ihn die Richter nicht durch freien Entschluß von seiner Anklage lossprechen würden. Daher wollte er auf keine, auch nicht die entfernteste, Art durch seine Rede die Richter umzustimmen suchen, oder um Befreyung und Verlängerung des Lebens flehen. In dem Bewußtseyn seiner Unschuld und seines unsträflichen Lebens hielt er es für unwürdig seine Unschuld durch Flehen und Demüthigung oder Bestechung, wie es meistentheils vor den Gerichten zu geschehen pflegte, zu vertheidigen, und verwarf solche

niedrige Mittel sein Leben zu fristen. Er glaubte auch dieses destoweniger nöthig zu haben, weil er zu sterben gelernt hatte, und den Tod für kein solches Uebel hielt, wie die meisten Menschen aus Täuschung meinten. Vielmehr war er entschlossen sich selbst volle Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, und den Richtern zu zeigen, daß er bey ihrem Verdammungsurtheil gleichgültig sey, weil er den Tod nicht fürchte. Der Gang der Gedanken in dieser Schrift ist dieser: Erstlich vertheidiget er sich kurz, und bündig gegen die Anklage und ältern Beschuldigungen, und zeigt wie es zugegangen, daß er von so vielen angefeindet werde. Alsdann beweißt er den Richtern, daß sein Leben für den Staat sehr nützlich gewesen; und wenn sie ihm den kleinen Rest noch lassen wollten, auch noch fernerhin nützlich sein werde. Endlich sagt er, daß er auch den Tod nicht achte, und daher ganz gleichgültig sey, wie sein Urtheil ausfallen werde. Das letzte beweißt er erstlich daraus, daß sein Dämon, während der ganzen Zeit, da er angeklagt sey, ihm nicht ein einzigesmahl entgegen gewesen sey, oder seinen Handlungen sich widersetzet habe. Die Ursache, sagt er, ist diese, weil jedes Schicksal, das mir widerfahren wird, es sey auch welches es wolle, zu meinem Besten dienen wird. Es ist unrichtig wenn man glaubt, Sterben sey ein Unglück, denn es wäre nicht möglich, daß mir mein Dämon kein Zeichen sollte gegeben haben.

haben, wenn mein Schicksal nicht ein Glück
für mich werden sollte. Ist Sterben nicht ein
Gut? Wohlan laßt uns die Sache so betrach-
ten. Eins von beyden muß der Tod seyn,
entweder Nichtseyn und Beraubung alles Be-
wußtseins, oder, wie man sagt, eine Ver-
setzung der Seele an einen andern Ort. Ist
der Tod ein Zustand des Nichtbewußtseins,
gleichsam ein ewiger Schlaf, den auch nicht
einmahl ein Traum unterbricht, so wäre
der Tod schon ein überaus großer Gewinn.
Denn ich glaube, wenn jemand gegen die
Nacht, in der er ohne alle Träume dahin schläft,
andere Tage und Nächte seines Lebens halten
und nun bestimmen sollte, welche Tage und
Nächte er besser und vergnügter durchlebt hät-
te; so würde er wohl nicht viele dergleichen
zählen und aufweisen können. Ist nun der
Tod so etwas, so nenne ich ihn einen Gewinn.
Ist er aber eine Wanderung aus diesem Leben
in ein anderes, wenn nehmlich die Tradition
wahr ist, daß alle Verstorbene dort (in dem
Hades) sind, was könnte für ein größeres Gut
gedacht werden? Wenn jemand in den Hades
kommt, hat er nichts mehr mit diesen soge-
nannten Richtern zu thun, sondern trift die
wahren Richter an, welche dort nach der Sa-
ge die Gerechtigkeit verwalten, Minos, Rha-
damanthus, Aeacus und Triptolemus, und
wer sonst von den Halbgöttern in seinem Leben
unsträflich war. Kann diese Reise und dieser
Auf-

Aufenthalt ein Uebel seyn? Welchen Preiß gäbe nicht einer von euch darum, mit dem Orpheus, Musäus, Hesiodus und Homer in Gesellschaft zu leben? ich selbst möchte den Tod vielmahl erleiden, wenn das wahr ist. Wie angenehm würde mir jenes Leben seyn, wenn ich mich mit dem Palamedes und Ajax, Telamonius, und andern, welche durch ungerechten Richterspruch hingerichtet worden sind, unterhalten, und ihre Schicksale mit den meinigen vergleichen könnte. Aber ein grösseres Vergnügen, als alles dieses, wird mir das gewähren, wenn ich dort wie hier forschen und prüfen darf, wer weise ist oder nicht, und sich einbildet es zu seyn, und es nicht ist. Wie würde sich einer nicht freuen, wenn er die Erlaubniß erhielte, den großen Heerführer der Griechen vor Troja oder den Ulysses und Sisyphus und unzählige andere Männer und Frauen zu prüfen. Mit diesen zu sprechen und umzugehen, müßte in der That ein großes Vergnügen seyn. Und die Seelen tödten deswegen nicht. Denn die Abgeschiedenen geniesen überhaupt eine größere Glückseligkeit, vorzüglich auch darinn, daß sie unsterblich sind, wenn die Tradition wahr ist. Auch ihr Richter könnt dem Tode getrost entgegen gehen, wenn ihr nur die einzige Wahrheit recht betrachtet, daß einem gerechten Manne im Leben und Tod kein Uebel seyn kann, denn er wird nie von den Göttern übersehen oder vergessen. Auch meine Schicksale kommen nicht

vom

vom blinden Zufall her, sondern ich sehe gar wohl ein, daß gegenwärtig das Sterben oder eine Befreiung von dieser Lage für mich besser ist. Daher hat mir mein Dämon kein Zeichen der Warnung gegeben. Ich bin daher weder auf meine Ankläger noch auf die Richter, welche mich verurtheilt haben, aufgebracht und unwillig. Zwar haben sie mich nicht in dieser Absicht um mir wohlzuthun angeklagt und verurtheilt, sondern in der Meynung mir zu schaden. Dieses allein verdient gerechten Unwillen. Doch bitte ich mir von ihnen noch das aus: wenn meine Söhne erwachsen sind, und euch auf eben die Art wie ich, betrüben; so ziehet sie vor Gericht, und glaubt ihr, daß sie mehr nach äussern Gütern, oder sonst nach etwas andern als nach Tugend streben, oder sich einbilden etwas zu seyn; so züchtiget sie wie ich auch gethan habe, weil sie nicht nach dem rechten Ziele streben, und sich eine grosse Meinung von sich selbst machen, da sie doch nichts sind. Thut ihr das, so werdet ihr Gerechtigkeit gegen mich und meine Söhne ausüben. Doch es ist Zeit, daß wir gehen, ihr zum Leben, und ich zum Tode. Wer von uns dabey am glücklichsten sein wird, weiß nur Gott allein.

Hier ist also die Auflösung des Zweifels. Sokrates will den Richtern zeigen, daß ihm der Tod kein Uebel, kein Unglück sey. An sich läßt sich der Tod nur als ein doppelter Zustand gedenken,

denken, nehmlich als Nichtseyn, oder als Zustand des Daseyns aber an einem andern Orte. Von beyden zeigt er, daß es kein Uebel sey. Unter solchen Umständen konnte er also gewiß nicht anders reden, als er gethan hat. Wollte er nur von Unsterblichkeit, und von der Glückseligkeit reden, welche mit derselben verknüpft ist; so könnte jeder Richter noch immer denken, es ist noch ein Fall übrig, daß du gar nichts seyn wirst, und wir haben also die Gewalt, dir dein Daseyn zu rauben, und dir zu schaden. Alsdann wäre in der Rede eine Lücke und Mangel am Zusammenhange gewesen.

Man siehet aber gar wohl, daß er mehr Gewicht auf die Wahrscheinlichkeit des andern Falles der Fortdauer leget, aber doch nur in einem geringen Verhältniß. Wenn die Tradition, wenn die Sage wahr ist, ειπερ γε τα λεγομενα αληθη εςι. Das hatte folgenden Grund: Die Unsterblichkeit und der Zustand nach dem Tode hatte damals noch keine andere Gründe für sich, als den Glauben, den man Traditionen und Sagen der Priester und Dichter beylegte, wie wir oben ausführlich bewiesen haben. Und Sokrates hatte auch keine andern, als welche wir oben angezeigt haben. wovon die gewöhnlichen Vorstellungen doch di Grundlage ausmachten, vielleicht hatte er ab- auch damals diese Vorstellungen noch nicht ei mahl entwickelt. Doch dem sey wie ihm wol

die Richter waren vermuthlich die 500 des Heliastischen Gerichtes, bei denen keine Gründe sondern nur Glaube an Wahrheit mit ihren religiösen Vorstellungen vorauszusetzen war. Wenn man die Sache so betrachtet, so konnten beide Fälle des Nichtseyns und die Fortdauer auf die Wagschale gelegt, nur ein kleines unbeträchtliches Uebergewicht entstehen, da jener Fall so viel Gewicht hatte als dieser, ausser daß auf der Seite des letzten die Tradition war. Plato hat hier also den Sokrates sich gerade so vertheidigen lassen, als er nach richtiger Vorstellung seiner Lage thun mußte, und sich genau an die Wahrheit gehalten. Man schließt mehr aus dieser Stelle als man wirklich mit Recht thun kann, wenn man daraus den Sokrates einer Ungewißheit oder Unbeständigkeit zeihen will.

Die Zweifel des Hrn. Mayers scheinen mehr Aufmerksamkeit zu verdienen. Er gründet sich vorzüglich auf das Stillschweigen des Xenophons, welcher gewiß eine solche Lehre nicht würde übergangen haben, um den Ruhm seines verewigten Lehrers zu vermehren, zumahl da sie damals den Reitz der Neuheit hatte 7).

Mayer

7) Ich kenne diese Zweifel nur aus Platners Aphorismen, weil ich ungeachtet aller Mühe, die ich mir gab, das Buch selbst nicht zu sehen bekommen konnte.

Mayer konnte seinem Zweifel dadurch noch mehr Gewicht geben, daß auch die andern eigentlichen Sokratiker wahrscheinlich keine eigne Abhandlung von der Unsterblichkeit hinterlassen haben. Man s. S. 101. Allerdings muß dieser Zweifel jedem bey eignem Nachdenken beyfallen, und er würde völlig entscheidend seyn, wenn Xenophon in gar keiner Schrift der Unsterblichkeit gedacht hätte. Da er aber den sterbenden Cyrus etwas davon sagen läßt, so ist es wohl gewiß, daß Sokrates auch seine Aufmerksamkeit auf diese Lehre vielleicht nur erst in den letzten Tagen seines Lebens gerichtet hat. Mayer schließt also zu viel aus diesem Zweifelsgrunde. Hingegen dient eben derselbe treflich darzu, um meine Meinung zu bestätigen, daß Sokrates zwar etwas darüber gedacht und gelehrt habe, daß es aber niemals ein Hauptgegenstand seiner Philosophie gewesen ist, und daß nicht er sondern Plato Epoche darüber gemacht hat. Und so haben auch die Alten sich die Sache vorgestellt, wie wir in dem zweiten Abschnitt sehen werden.

Zweiter Abschnitt.

Vom Plato.

§. 104.

Plato war nach aller Wahrscheinlichkeit der erste Philosoph, welcher die Lehre von der Unsterblichkeit philosophisch behandelte, d. h. die Ueberzeugung von derselben aus Gründen der Vernunft herleitete. Daß Sokrates dieses nicht gethan hat, glaube ich in dem vorhergehenden Abschnitt so wahrscheinlich gemacht zu haben, als es in einer so verwickelten Sache möglich ist. Sollte aber nicht vielleicht Pythagoras einen Versuch gemacht haben, philosophische Beweise für die Fortdauer der Seelen zu entwickeln? Obgleich ein Schriftsteller des Alterthums ausdrücklich bezeuget, daß nicht Pythagoras sondern Plato Gründe für die Unsterblichkeit erfunden habe 1), so verdient die Sache doch noch eine genauere Untersuchung.

Nach einigen Schriftstellern, lehrte Pythagoras und die Pythagoräer nicht nur, daß die Seele

1) Cicero Tuscul. Qu. I. 17. Platonem ferunt vt Pythagoraeas cognosceret, in Italiam venisse, et in ea cum alios multos tum Archytam Timaeumque cognouisse, et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse.

Seele unsterblich sei, sondern sie gaben auch Gründe für ihre Behauptung an. Diogenes sagt, Pythagoras habe aus dem Grunde die Fortdauer der Seele abgeleitet, weil auch dasjenige, woraus die Seele genommen sei, unsterblich sei 2). Alcmäon behauptete nach dem Aristoteles eben dieses aus einem ähnlichen Grunde, nehmlich die Seele habe durch ihre unaufhörliche Thätigkeit (oder Bewegung) Aehnlichkeit mit den göttlichen Himmelskörpern, mit der Sonne, dem Monde und den Sternen, und dadurch sei sie unsterblich 3). Mehrere Gründe habe ich nicht auffinden können. Sie suchten also den Beweis für die Fortdauer der Seele aus ihrem Ursprunge, aus ihrem Stoffe herzuleiten. Vielleicht war Alcmäons Behauptung von diesen Gedanken nicht verschieden; vielleicht schloß er aber auch die Fortdauer der Seelen aus ihren unaufhörlichen Wanderungen aus einem Körper in einen andern, worin er eine Aehnlichkeit

2) Diogen. Laert. VIII. 28. αθανατον δε ειναι αυτην, επειδηπερ και το αφ᾽ ου απεσπασται αθανατον εστι.

3) Aristotel. de anima. I. 2. παραπλησιως δε τουτοις και Αλκμαιων εοικεν ὑπολαβειν περι ψυχης. Φησι γαρ αυτην αθανατον ειναι, δια το εοικεναι τοις αθανατοις· τουτο δ᾽ ὑπαρχειν αυτη ὡς αει κινουμενη· κινεισθαι δε και τα θεια ἁπαντα συνεχως αει, σεληνην, ἡλιον, αστερας και τον ουρανον ὁλον. Diogen. Laert. VIII. 83.

lichkeit mit den Sternen finden konnte. Sollte er aber die Selbstthätigkeit der Seele angedeutet haben, so leitete er die Unsterblichkeit doch nicht unmittelbar aus dieser, sondern mittelbar aus der Aehnlichkeit mit den Sternen. So viel ist klar, daß Alcmäon, er mag diesen oder jenen Gedanken zum Grunde gelegt haben, keinen ordentlichen Beweis vollständig entwickelt hat, weil Aristoteles nur muthmaßlich davon spricht. Dieses kann man auch um somehr mit Wahrscheinlichkeit annehmen, weil jenes Zeitalter, in welchem die ältesten Pythagoräer lebten, keiner mühsamen Beweisgründe bedürftig war. Unsterblichkeit war damahls, wie das Daseyn Gottes, ein Glaubensarticke, und die historischen Gründe gewährten noch vollkommene Ueberzeugung.

Plato machte von diesen Pythagoräischen Gründen keinen Gebrauch, und seine eignen waren von jenen gänzlich verschieden. Jene leiteten die Unsterblichkeit der Seelen aus der Beschaffenheit des Stoffes, woraus sie die Seelen hätten entstehen lassen, dieser aus Begriffen ab. Jenes Verfahren war so lange unvermeidlich, als man noch zu erforschen suchte, woraus das Subjekt der Seele bestehe, eine Speculation, welche die Pythagoräische Schule sehr beschäftigte 4). Plato hatte aber diese Grübe-

 leien

4) Aristoteles de anima. I. 2.

leien größtentheils auf die Seite gesetzt, und untersuchte dagegen, wie das Subjekt nach seinen Wirkungen, den Vorstellungen, gedacht werden müsse. Aus diesem Stoffe entwickelte er seine meisten Beweise für die Unsterblichkeit, die sich dadurch und durch ihre Form, durch logische Entwickelung der Begriffe von allen andern unterscheiden.

Wenn diese Gründe etwas gelten, so war Plato zwar nicht der erste, der Gründe für die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit aufstellte, allein den Ruhm, daß er zuerst die philosophischen oder metaphysischen Gründe entwickelte, kann man ihm nicht absprechen. Ueberdem ist es auch mehr als wahrscheinlich, daß vor ihm kein Philosoph einen Grund ausführlich entwickelt habe, wie Plato that. Denn der Zustand der Religion nöthigte erst in dem Zeitalter des Plato die Vernunft, andere Gründe für die Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele aufzusuchen, als diejenigen waren, welche bis dahin geltend gewesen waren. Das Ansehen der Priester, der Mysterien, der Gesetzgeber, das ehrwürdige Alter der Meinung, die Uebereinstimmung der Menschen von den ältesten Zeiten, die Traumbilder von Verstorbenen, kurz alle historische Gründe fingen jetzt an mächtig zu sinken, und ihre Ueberzeugungskraft zu verlieren 5). Dieser Mangel eines Ueberzeugungsgrundes

5) Phaedo 1ster B. S. 158. de republica I. 6ter B. S. 153.

grundes für die Vernunft würde sie aber doch nicht genöthiget haben, mit dem angelegensten Nachdenken metaphysische Gründe aufzustellen, wenn ihr nicht ein mächtiges Interesse diese Lehre so wichtig gemacht hätte. Dieses geschahe aber erst alsdann, als durch den Sokrates, noch mehr aber durch den Plato, der Begriff einer reinen Sittlichkeit mehr entwickelt, die moralischen Gesetze als strenge Foderungen der Vernunft von andern praktischen Sätzen abgesondert worden waren. Jetzt erschien die Unsterblichkeit als eine Bedingung, unter deren Annahme die Vernunft allein berechtiget sei, eine vollkommene Erfüllung derjenigen Gebote zu fodern, welche in diesem Leben nicht möglich ist 6). Jetzt war es also auch nur Bedürfniß für die Vernunft, die Fortdauer der Seelen nicht allein aus den historischen Gründen zu glauben, sondern wo möglich aus Vernunftgründen zu beweisen.

Da also vom Plato an die Unsterblichkeit der Seelen eine philosophische Lehre ist, so verlohnt es sich wohl der Mühe, in einem kurzen Ueberblick zu zeigen, was er schon vorfand, und was er selbst erfand; wie er die Sache behandelte; wie er dadurch auf religiöse Vorstellungen wirkte; kurz was das eigenthümliche Verdienst seines Geistes dabei ausmacht.

6) Phaedo. S. 151 — 157.

1. Was für Materialien fand Plato schon vorräthig, und welche benutzte er? Die Fortdauer der Seelen war ein Satz des Religionssystems. Da er aber bezweifelt und geleugnet wurde, da aufgeklärtere Personen keine befriedigende Gründe zur Ueberzeugung fanden, so wurde er eine Aufgabe der räsonnirenden Vernunft, die dem Glauben entsagte, und dafür Einsicht verlangte. Es war nur die Frage, woher sie den Stoff zu ihren Beweisgründen nehmen sollte? Es ist natürlich, daß die Vernunft, die aus dem Religionssystem und aus dem Vorrathe populairer Kenntnisse einen Begriff oder Satz heraushebt, um ihn philosophischer zu bearbeiten, vor allen Dingen solche Vorstellungen zu ihrer Absicht gebrauchet, welche mit jenem in Verbindung stehen. Plato fand aber nur sehr wenige Vorstellungen mit der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit verknüpft, die er zu seinem Zwecke hätte benutzen können, nehmlich aus ihnen die Prämissen zum Beweise derselben zu nehmen. Zu diesen gehörte die Seelenwanderung, welche die Fortdauer der Seelen offenbar voraussetzte, aber an sich eben so wenig Gründe aufzuweisen hatte als die Unsterblichkeit — und die unaufhörliche Thätigkeit, oder vielmehr Spontaneität, welche schon in jedem Bewußtsein als Faktum vorkommt. — Ganz anders verhielt es sich mit dem Zustand nach dem Tode und mit der Seelenwanderung als besondere Vorstellungsart

von

von dem ersten. Die Einbildungskraft hatte eine große Menge von analogischen und dichterischen Vorstellungen auf eine sehr mannichfaltige Weise an einander gereihet, um ein anschauendes Gemählde von dem künftigen Leben zu geben. Hier war Stoff in großer Menge vorhanden. Weil aber die Phantasie meistentheils ohne Leitung höherer Grundsätze der Vernunft gearbeitet hatte, so war die Folge sehr natürlich, daß in den meisten Schilderungen dieser Art die Beziehung und Uebereinstimmung mit den Ideen und Zwecken der Vernunft fehlte. Die Vernunft hat zwar keine Kenntniß von dem künftigen Leben, allein, wenn es irgend einen Grund für sie giebt, Unsterblichkeit zu hoffen, so kann sie den Zustand nach dem Tode nicht anders als in Harmonie mit ihren Grundsätzen und Zwecken denken. Die philosophirende Vernunft hat also bey der Bearbeitung der Lehre von der Unsterblichkeit zwei Gesichtspunkte, die sich auf die Wirklichkeit der Fortdauer, und auf die Vorstellungsart von dem Zustande in jener Welt beziehet, und sie bestrebt sich in Ansehung des ersten Ueberzeugung aus Vernunftgründen zu geben, in Ansehung des zweiten aber, die gewöhnlichen Vorstellungsarten aufzuklären und zu berichtigen. Diese zwei Rücksichten findet man auch bei dem Plato.

§. 106.

Was den ersten Punkt anlangt, so ist es aus seinem ganzen Phädo einleuchtend genug, daß er nicht durch Gründe, welche nicht auf Thatsachen sondern Vernunftschlüssen beruhen, welche nicht Glauben sondern Gewißheit geben, die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit hervorzubringen suchte; daß die Auffindung derselben eine seiner angelegensten Untersuchungen war. Nachdem Sokrates einige Beweise entwickelt hatte, bemerkte er, daß Cebes und Simmias noch mit vielen Zweifeln zu kämpfen hatten. Sokrates fodert sie auf, daß sie ihre Bedenklichkeiten entdecken sollen. Ich bin überzeugt, sagt er, daß die Sache durch Erörterung der Zweifel gewinnen wird. Zweifel und Bedenklichkeiten werden zwar noch immer übrig bleiben, wenn man einen strengen Beweis im höchsten Grade erwartet. So sei es dann, sagt Simmias, du sollst meine Zweifel wissen, welche mir noch nicht erlauben, deinen Gründen beizutreten. Vielleicht bin ich nicht weniger als du von der Sache überzeugt, aber es ist doch entweder unmöglich oder äusserst schwer, in diesem Leben zur völligen Gewißheit zu kommen. Unterdessen würde es doch eine sehr unmännliche Denkungsart verrathen, wenn man nicht auf alle mögliche Weise dasjenige prüfte und untersuchte, was darüber gesagt wird oder aus Muthloßigkeit alles Nachdenken auf die

Seite

Seite setzte, bevor man die Sache noch nicht von allen Seiten untersucht hat. Denn eins von beiden muß man hierin zu bewerkstelligen suchen, entweder sich durch Belehrung oder eignes Nachdenken von der Wahrheit der Sache zu überzeugen; oder, wenn das nicht möglich sein sollte, die beste und zuverläßigste von den menschlichen Ueberzeugungen nehmen, und mit derselben wie auf einem Fahrzeuge durch das menschliche Leben hindurchsteuern, wenn nicht etwa jemand sicherer und gefahrloser auf einem zuverläßigern Schiffe, als eine göttliche Sage ist, durchsegeln kann i). Plato

i) Phaedo. S. 193. 194. δειν γαρ περι αυτα εν γε τι τετων διαπραξασθαι, η μαθειν, οπη εχει, η ευρειν, η, ει ταυτα αδυνατον, τον γεν βελτισον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δυσεξελεγκτοτατον, επι τετε οχεμενον, ωσπερ επι σχεδιας, κινδυνευοντα διαπλευσαι τον βιον ει μη τις δυναιτο ασφαλεστερον και ακινδυνοτερον, επι βεβαιοτερε οχηματος, η λογε θειε τινος, διαπορευθηναι. Λογος bedeutet bei dem Plato bald einen Satz, den man auf bloses Glauben annimmt, bald einen, von dem man durch Gründe der Vernunft überzeugt werden kann. In dieser Stelle muß man die erste Bedeutung annehmen, wie schon der Zusatz θειε andeutet. Von Priestern und Dichtern war der Glaube an Unsterblichkeit ausgebreitet worden, und diese heißen θειοι. Meno.

erkennet in dieser Stelle die Wichtigkeit der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, welche sich auf den Zusammenhang derselben mit den höchsten Zwecken der Menschheit gründet: er bemerket die Unzulänglichkeit der blos historischen Gründe; und siehet es als eine der stärksten Foderungen an die Vernunft an, sich selbst von dem Grunde der Ueberzeugung Rechenschaft zu geben. Es ist hieraus klar, daß es seine Absicht war, Gründe der Vernunft für die Unsterblichkeit aufzustellen, welche bisher nur aus andern Gründen geglaubt worden war. — Der Gang, den sein Geist bei der Ausführung dieses Zweckes gieng, war folgender: Die Tradition von der Seelenwanderung, womit der Glaube der Fortdauer der Seelen verbunden war, oder vielmehr welche gleichsam ein Schema derselben ausmachte, legte er zum Grunde, und suchte sie aus einem allgemeinen Grundsatz herzuleiten. Dieser war nehmlich, wie wir oben gesehen haben, der Satz von dem stäten Wechsel entgegengesetzter Veränderungen. Hiermit verband er sogleich den Beweis aus der Wiedererinnerung. Es kommen im Bewußtsein Begriffe vor, welche aus

4ter B. S. 350. In dem nehmlichen Sinne nennt er diesen Glauben ἱερος και παλαιος λογος. 7ter Brief. 11ter Band. S. 115. und in dem Axiochus 11ter B. S. 197. kommt die Benennung ϰεαυιϛ λογος vor.

aus keiner Erfahrung entlehnt sein können, sondern aus einem vorhergehenden Zustand der Seele herrühren. Diese zwei Gründe schienen dem Plato selbst nicht befriedigend genug zu sein. Der erste beruhete nur auf einer Voraussetzung, welche eben sowohl geläugnet als angenommen werden konnte. Verwarf jemand die Seelenwanderung, so war auch dieser Beweis über den Haufen geworfen. Mit dem zweiten war es nicht viel anders beschaffen. Es kam darauf an, ob es solche Begriffe gebe, und ob sie nicht anders als aus einer Präexistenz der Seele abgeleitet werden könnten. Das letztere hielt Plato selbst nicht für einen nothwendigen oder streng erwiesenen Satz. Er glaubte also die Sache müsse noch strenger aus andern Gründen erwiesen werden 2). Durch diesen Gedankengang kam er also auf die Untersuchung, wie muß dasjenige Subjekt beschaffen seyn, welches zerstöhret werden soll, und suchte aus Begriffen heraus zu wickeln, daß in dem Satze: die Seele höret auf zu sein, das Prädicat mit dem Subjekte in Widerspruch stehe. Dieses war die rechte Quelle, woraus, wenn es möglich wäre, Beweise a priori für die Unsterblichkeit zu schöpfen wären. Dieses war auch dem Plato nicht un-

2) Phaedo. S. 176. εμοις δε μαι δοκεις συ τε και Σιμμιας ηδεως αν και τετον διαλεξαμενευσασθαι τον λογον ετι μαλλον.

unbekannt, daher er auch bei diesem Beweise am längsten verweilet, allen seinen Scharfsinn zusammennimmt, und durch verschiedene Wendungen ihm mehr Klarheit zu geben suchet 3).

Diese Darstellung und ihre Uebereinstimmung mit dem Geist der platonischen Philosophie, sein eignes Geständniß und Versicherung, daß historischer Glaube bis dahin der einzige Grund für die Erwartung der Unsterblichkeit war, sind hinlängliche Beweise, daß Plato die Lehre von der Unsterblichkeit, als eine, die zum Gebiet der Vernunft gehöret, zuerst bearbeitete. Hieraus läßt sich beurtheilen, mit welchem Grunde man die philosophische Behandlung derselben den Mysterien hat zueignen wollen. Es kam in denselben allerdings Unsterblichkeit und Seelenwanderung vor, aber nicht als Lehre, welche aus Begriffen entwickelt wird, sondern als Gegenstand des Glaubens; auch nicht eines Vernunftglaubens, sondern nur eines historischen. Unsterblichkeit wurde nicht dargestellt als ein Zustand, den die Vernunft nach gewissen Gründen annehmen müsse — denn sonst hätten die Mysterien die Hofnung nicht auf die Eingeweiheten allein einschränken können — sondern als eine Folge der

3) Nach dieser Ausführung giebt es also doch eine bestimmte Folge in den Beweisen, welche ich oben §. 65. nicht bemerkt hatte.

der Einweihung, der vorgeschriebenen Reinigung, folglich als bloßes Vorrecht der Eingeweiheten. Endlich suchten sie die Ueberzeugung nicht durch Gründe, sondern durch Anschauung, durch dramatische Vorstellung der Unterwelt hervorzubringen, wobei die Wirklichkeit der Fortdauer schon vorausgesetzt wird. Der ganze Zweck der Mysterien war nicht auf Unterricht, viel weniger auf metaphysischen Untersuchungen eingerichtet. Was der Hierophant vortrug, mußte auf sein Ansehen geglaubt werden, denn an Gründe wurde gar nicht gedacht 4).

Mit vollem Rechte gebühret also dem Plato der Ruhm, daß er diese Lehre zuerst philosophisch behandelte, und einen Theil der Metaphysick angebauet, wodurch er sich nicht wenig um die Philosophie verdient gemacht hat. Denn wenn gleich alle seine Beweise vor der Kritik der Vernunft verschwinden, und der Umfang der Erkenntniß nicht im geringsten erweitert worden ist, so war es doch nothwendig, daß die Vernunft auch diesen Weg durchwandern mußte, bevor sie den einzig richtigen betreten konnte. Die Cultur und Ausbildung derselben wurden auch auf dem falschen Wege befördert, und der philosophische Geist an solchen

4) Plutarchus de oraculor. defectu. I. 11. S. 422.

chen Gegenständen grübt, welche nicht erkannt werden können, wie denn auch viele philosophische Sätze, die zwar nicht zum Beweiß der Unsterblichkeit, aber doch in anderer Rücksicht brauchbar sind, zur Entwickelung kommen.

§. 103.

Wir gehen zu dem zweiten Punkt fort. Plato erkannte zuerst den nothwendigen Zusammenhang der Unsterblichkeit mit der Sittlichkeit, obgleich noch nicht nach völlig bestimmten und reinen Begriffen. Allein so viel hatte er doch eingesehen, daß es praktische Gesetze gebe, die aus keiner Erfahrung geschöpft sind, und um keines empirischen Zweckes wegen beobachtet werden müssen; daß das höchste Bestreben, wozu Menschen verpflichtet sind, darinn bestehe, jenen Gesetzen unbedingten Gehorsam zu leisten 1). Allein die Bestimmung durch reine Vernunftthätigkeit, welche in diesem Leben nicht völlig erreichbar ist, setzt also ein anderes Leben voraus, als Bedingung. In diesem ist es nur allmählige Entwickelung und Verstärkung des Einflußes der Vernunft auf das Handeln und die Loßreissung von andern Reitzen und Trieben 2). Durch diese Gedan-

1) Phaedo. S. 156. 157.

2) de legib. I. 8ter B. S. 44. 45. Phaedo. S. 152. 153. Dieses heißt Reinigung der Seele xa-

Gedanken erblickte er zum wenigsten von wei-
ten die Verbindung zwischen Sittlichkeit und
Unsterblichkeit, eine Verbindung, wodurch die
letztere eben ihr Interesse erhielt. Mit diesen
Grundsätzen an der Hand beurtheilte er die ge-
wöhnlichen Vorstellungen von dem Zustande
nach dem Tode, verwarf diejenigen, welche
ihm mit dem Interesse der Sittlichkeit zu strei-
ten schienen, andere suchte er durch Berichti-
gung und Bestimmung demselben näher zu
bringen.

Als Zustand der Bestrafung und Beloh-
nung, setzt Unsterblichkeit die Idee der Gott-
heit, als obersten Richters der moralischen
Handlungen voraus. Da Plato nicht wenig
zur Bestimmung dieser Idee von der morali-
schen Seite beigetragen hatte, so war er im
Stande, auch die Vorstellungen von dem Zu-
stande nach dem Tode in dieser Rücksicht zu be-
richtigen und zu verbessern. Als ein heiliges
Wesen bestraft und belohnt die Gottheit nur
nach den Gesetzen der reinsten Sittlichkeit, nach
Maßgabe der sittlichen Gesinnung, des ganzen
sittlichen Charakters. Hieraus entsprung die
Idee eines Zustandes der Bestrafung und Be-
lohnung der endlichen Wesen, nach den Grad
der

καθαρσις. In dieser Rücksicht heißt auch selbst
praktische Vernunft und ihre Aeusserungen ein Rei-
nigungsmittel καθαρμος. S. 157.

der sittlichen Cultur, den sie sich erworben haben, nach den Zwecken einer Gottheit, die alles nach Sittlichkeit bestimmet. Daher haben auch die Strafen keinen andern als moralischen Zweck, nehmlich moralische Besserung. Ueberhaupt wird also der Zustand nach dem Tode als eine Fortschreitung in der sittlichen Cultur gedacht, nur mit der Ausnahme, daß Plato glaubte, diejenigen, welche es schon weit in der Beherrschung der Sinnlichkeit durch Vernunft gebracht hatten, könnten in jener Welt einer vollkommenen moralischen Gesinnung theilhaftig werden, und dieses deswegen, weil er die Sinnlichkeit zuweilen nur als einschränkende Bedingung der Vernunft, nicht aber als nothwendigen Bestandtheil des Gemüthes betrachtete. Da er endlich Sittlichkeit als den vornehmsten Bestandtheil der Glückseligkeit ansahe, so ist ihm Unsterblichkeit auch die Bedingung der Erhöhung, Veredelung und gänzlichen Vollendung der Glückseligkeit 3).

Diese

3) Die Beweisstellen sind schon im Vorhergehenden vorgekommen. Ich muß noch erinnern, daß man diese Resultate nicht im Zusammenhange im Plato findet, sondern sie nur aus einzelnen Stellen, und aus der allgemeinen Beziehung auf einander sammlen kann. Unterdessen will ich doch eine Stelle anführen, in welcher mit der Unsterblichkeit die Hofnung einer größern sittlichen Cultur und Glückseligkeit verknüpft ist. Epinomis, 9ter Band.

Diese Veredelung der Religion, und die Bestreitung entgegenstehender Vorstellungen ist ein eignes Verdienst des Plato, welches weder einem ältern Philosophen noch den Mysterien angerechnet werden kann. Die ganze Einrichtung der letztern, und die Vorstellungsart von der Unsterblichkeit, welche in denselben herrschend war, streitet schon dagegen. Unsterblichkeit wurde nur als ein Zustand der Belohnung für die Eingeweiheten, und der Bestrafung für die Uneingeweiheten vorgestellt; Glückseligkeit und das Gegentheil war nicht den Gesetzen der Sittlichkeit untergeordnet; die Götter bestimmten beides aus Gunst als ein Privilegium der Einweihung. Eben deswegen bestreitet auch Plato diese Meinung so oft theils offenbar, theils auf eine weniger auffallende Art, indem er in den Ausdrücken der Mysterien die bessere Meinung vortrug. Von den vorhergehenden Philosophen läßt sich diese Verbesserung nicht erwarten, weil sie wenig über Unsterblichkeit nachgedacht zu haben scheinen, und weil sie nicht so wie Plato die ersten Grundsätze der Sittlichkeit untersucht hatten. Auch Sokrates selbst kam gewiß nicht soweit in diesem Punkte, wenn die im vorigen Abschnitt angeführten Gründe nicht unrichtig sind.

§. 102.

Band. S. 274. 275. In der Folge werde ich sie anführen.

§. 108.

Nachdem ich die Lehre von der Unsterblichkeit so dargestellt habe, wie ich sie in dem Plato nach oft wiederholtem Nachdencken fand, muß ich noch einer andern Darstellung erwähnen, in welcher sogleich die eigne Ueberzeugung des Plato in Anspruch genommen wird. Warburton hält alles das, was Plato über diese Sache gesagt hat, für eine politische Erfindung oder vielmehr Erdichtung, welche in der frommen Absicht geschah, um durch Vorspiegelung von Strafen und Belohnungen die Menschen in dem Gehorsam bürgerlicher Gesetze zu erhalten. Dieses behauptet er nicht allein von dem Plato, sondern von allen Philosophen der alten Welt mit Ausnahme des Sokrates. Warum er den letzten allein die Unsterblichkeit mit Ueberzeugung glauben und lehren läßt, davon giebt er folgenden Grund an: daß Sokrates blos die Moral, Plato aber die Metaphysik zum Gegenstande ihres Nachdenkens gemacht haben. Das eine ist freilich wahr. Aber auch das zweite? Dieses mögen die Leser aus meiner Darstellung der Platonischen Philosophie beurtheilen. Gesetzt aber es wäre richtig, so ist doch die abgeleitete Folge nicht nothwendig. Doch es kommt nun alles auf die weitern Gründe an, mit ihnen muß die Behauptung stehen oder fallen.

Es ist, sagt er, ein Unterschied zu bemerken zwischen der moralischen und metaphysischen

Unsterb-

Unsterblichkeit. Diese ist der Zernichtung entgegengesetzt, und bestehet also nur in der Unzerstörbarkeit; jene aber ist Fortdauer in der individuellen Existenz oder Persönlichkeit mit dem moralischen Zustande der Belohnung und Bestrafung. Die metaphysische Unsterblichkeit lehrte er aus eigner Ueberzeugung, die moralische hingegen nur aus politischen Absichten, ohne sie glauben zu können 1). Seine Gründe sind von doppelter Art, durch die einen will er beweisen, daß Plato wirklich so gedacht habe, durch die andern, daß er nach seinem System nicht anders denken konnte. Jetzt wollen wir die ersten prüfen.

„I. Wenn Plato die Unsterblichkeit beweisen will, bedienet er sich nur physikalischer und „metaphysischer Gründe, woraus nur folget, „daß sie nicht zerstöret werden könne, nicht aber „daß sie mit ihren moralischen Zuständen fort„dauern werde" 2). Das Faktum ist freilich wahr, aber nicht die Folge. Wenn Warburton auf die Beschaffenheit der damahligen Ueberzeugung von der Unsterblichkeit und auf den Zweck des Plato bei Bearbeitung derselben Rücksicht genommen hätte, so würde er wahr-

 schein-

1) Warburtons göttliche Sendung Mosis, in der deutschen Uebersetzung, Frankf. und Leipzig 1751. 1ster B. S. 475.

2) Warburton. S. 549.

scheinlich ein ganz anderes Resultat gefunden haben §. 52, 104, 106. Der Begriff einer Vergeltung ist schon an sich mit dem Glauben der Unsterblichkeit verknüpft. Da aber dieser zu schwanken anfing, so glaubte Plato, daß die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit nicht die Erwartung eines Zustandes der Belohnung und Bestrafung philosophischer Gründe bedürftig sei, weil die letzte mit der ersten als Bedingung verknüpft ist.

„II. Wenn er den künftigen Stand der „Belohnungen und Bestrafungen einschärft, so „geschiehet es in dem gröbsten Verstande des „Pöbels, daß nehmlich die Seelen der bösen „Menschen in Esel und Schweine fahren; daß „die Uneingeweiheten in Koth und Unflath lä„gen; daß in dem Unterreiche drei Richter wä„ren. Er redet so viel vom Styx, Kokytos „und Acheron, daß man glauben muß, er ha„be alles das im vollem Ernste behauptet 3).“ Alles dieses beruhet auf Mißverständnissen, und bedarf keiner Widerlegung. Ich verweise auf §.

III. Er beweist seine Behauptungen mit den Zeugnissen des Chrysips, Strabo und Celsus, welche ausdrücklich behaupten sollen, daß Plato die moralische Unsterblichkeit geläugnet habe

3) Ebendas. S. 551.

habe 4). Chrysip tadelt den Plato, daß er die abgeschmackten Vorstellungen von Strafen der Unterwelt als Bewegungsgründe zum Guten gebraucht habe 5). Als Stoiker mußte er dieses thun. Allein Plato machte diese Vorstellungen auch nicht in dem groben Sinne derselben, zu den einzigen Bewegungsgründen der Sittlichkeit. Und wie folgt daraus der Unglaube des Plato? Plato würde, meint Warburton, diese grobe Vorstellungsart verfeinert haben. Dieß that er auch, wie wir oben gesehen haben, vielfältig. Bei Anführung dieser Stelle, hätte auch Warburton nicht vergessen sollen, daß eben der Chrysipp an einem andern Orte seine Zufriedenheit mit dem Plato in Ansehung dieser Sache bezeugte. — Strabo erzählet von den Brachmanen, daß sie von dem Zustande nach dem Tode, wie Plato, mythische Vorstellungen zusammengesetzt haben 6). Hieraus kann gar nicht geschlossen werden, daß Plato keine Unsterblichkeit geglaubt habe, weil er that, was auch unkultivierte Nationen zu thun pflegen. Ich übergehe die Stelle aus dem Timäus dem Lokrier von der Seelenwanderung 7), weil diese Schrift wahrscheinlich viel

 jün-

4) Ebend. S. 553.

5) Plutarchus de Stoicorum repugnant. tom. II. S. 1040.

6) l. XV.

7) Timaeus Locri de anima. 10ter B. S. 29.

jünger als Plato ist. Sollte sie aber auch älter sein, und Plato einen Theil seiner Philosophie daraus genommen haben, so darf man doch einen Gedanken derselben nicht sogleich dem Plato aufdringen.

IV. Die Hauptsache beruhet darauf, ob man aus dem Plato selbst unverdächtige Beweise für diese Behauptung aufbringen kann, oder nicht. Warburton glaubt eine Stelle gefunden zu haben, welche die Sache so klar mache, daß auch nicht der geringste Zweifel übrig bleiben könne 8). Ich werde seine Uebersetzung und Erklärung mit seinen eignen Worten anführen. „Von demselben (dem weisen, tugendhaften „Manne) behaupte ich sowohl im Scherz als „Ernst, daß, wenn ein solcher seinen bestimm„ten Lauf durch den Tod geendiget hat, er bei „seiner Auflösung alle diejenigen Empfindungen „aus-

8) Epinomis. 9ter B. S. 274. ὃν και δϊισχυριζομαι παιζων και σπουδαζων ἁμα, ὅστε θανατῳ τις των τοιουτων την αὑτου μοιραν αναπλησει, σχεδον εανπερ αποθανων ῃ, μητε μεθεξειν ετι πολλων τοτε και ἁπερ νυν αισθησεων, μιας τε μοιρας μετειληφοτα μονον, καὶ εκ πολλων ἑνα γεγονοτα, ευδαιμονα τε εσεσθαι και σοφωτατον ἁμα και μακαριον· ειτε τις εν ηπειροις ειτ᾽ εν νησοις μακαριος ὢν ζῃ, κακεινον μεθεξειν της τοιαυτης αει τυχης, και ειτε δημοσιᾳ τις επιτηδευσας ταυτα ειτε ιδιᾳ διαβιῳ, τα αυτα ὡσαυτως αυτον πραξειν παρα θεων.

„ausziehe, welche er hier gehabt, und alsdann
„blos eines einfachen Standes theilhaftig wer-
„de; und da er hier aus Mancherlei zusam-
„mengesetzt ist, so wird er hernach Eins, und
„eben dadurch glücklich, weise und selig sein.
„— Plato will damit verdeckt zu verstehen ge-
„ben, daß, wenn er im Scherz rede, er die zu-
„künftige Glückseligkeit tugendhafter Menschen
„in einer eignen und von andern unterschiede-
„nen Existenz behaupte, welches der gemeine
„Begriff von dem zukünftigen Leben ist: Wenn
„er aber im Ernst spräche, so behaupte er, daß
„diese Existenz nicht eine eigne und von andern
„unterschiedene wäre, sondern ein gemeinschaft-
„liches Leben ohne eine eigne und besondere
„Empfindung, eine Auflösung in das το ἓν,
„in das Eine. Und es ist merkwürdig, daß
„die ganze Stelle eine mit Fleiß angebrachte
„Dunkelheit habe, welche alle beide Meinun-
„gen annehmen kann. Denn πολλων αισθη-
„σεων kann entweder unsere mannichfaltige Lei-
„denschaften und Begierden, oder unsere man-
„nichfaltigen Gedanken bedeuten. Wenn man
„leugnet, daß man die ersten in einem zukünf-
„tigen Leben habe, so thut dieses nichts wider
„die eigne und besondere Existenz; wenn man
„aber das andere leugnet, so streitet man ge-
„gen diese besondere Existenz. Aristoteles, sein
„Schüler, hat es allem Ansehen nach so verstan-
„den, daß er es, wenn er im Ernst geredet,
„in dem letzten Verstande angenommen, und

 „hat

„hat es auch so umschrieben, daß alle eigne und
„besondere Existenz ausgeschlossen wird. Es
„findet sich eben diese Zweideutigkeit in ἐκ πολλῶν
„ἕνα, welches entweder bedeuten kann, daß
„er von seinen vielen Empfindungen nur eine
„übrig behalten werde, nehmlich die empfin-
„dende Glückseligkeit, oder dieses, daß, da er
„bishero aus der verschiedenen Art der Indi-
„viduen gewesen, er nunmehr Eins worden,
„indem er in die allgemeine Natur wieder ein-
„gedrungen, und sich mit derselben vereini-
„get" 9).

Das ist die scharfsinnige Erklärung dieser verwickelten Stelle; ob sie aber richtig und in dem Geiste des Plato sei, ist eine andere Frage, welche jetzt untersucht werden soll. Am sichersten wird es sein, wenn wir den Plato aus ihm selbst erklären. In dieser ganzen Schrift ist die Frage aufgestellt: durch welche Wissenschaft der Mensch wahre Weisheit, als eine Bedingung der wahren Glückseligkeit, erlange. Nun sagt er gleich im Anfange, in diesem Leben sei es, zum wenigsten für die meisten Menschen, unmöglich, einer reinen Glückseligkeit theilhaftig zu werden, in jenem Leben hingegen habe man die Hofnung, in den Besitz derselben zu kommen, um deren willen man auch hier schon geneigt sei, vernünftig und wei-

9) Warburton. S. 551. 552.

se zu leben. Um dieses zu beweisen, führt er einige von den Mühseligkeiten an, welche das menschliche Leben durchkreuzen, z. B. Geburt, Ernährung, Erziehung, und dann das schnell herbeieilende Alter, welches kaum dem Menschen Zeit lasse, einen freien Athemzug zu thun 10). In unserer Stelle nun zeigt er an, worauf sich die Hofnung gründe, nach dem Tode eine vollkommene Glückseligkeit zu erlangen, nehmlich die Befreiung von körperlichen und sinnlichen Bedingungen, wodurch man einer freien Wirksamkeit der Vernunft fähig werde. Es ist der nehmliche Ideengang, wie im Phädo, wo er zu zeigen sucht, daß der Mensch nur in jenem Leben die Erlangung einer reinen und vollkommenen Sittlichkeit hoffen könne. Während diesem Leben wird der Mensch von sehr mannichfaltigen, nicht zusammenstimmenden Trieben und Kräften bestimmet, welche nur durch die Bestimmung einer Kraft, die sich selbst gesetzgebend ist, das ist, der Vernunft, vereiniget werden können. Wer nur seiner Vernunft folget, unterwirft sich seiner eigenen Gesetzgebung, macht sich von andern Bestimmungen loß, und wird dadurch frei, und mit sich selbst einstimmig. Diese Vollkommenheit nennt er Einheit, nicht im physischen, sondern im moralischen Sinne.

10) Epinomis. S. 137. 138.

§. 51. Ich könnte zum Belege viele Stellen anführen, es wird aber an einer genug sein, welche nur einer einzigen Auslegung fähig ist 11).

Also ist auch der Sinn in dieser Stelle ganz klar und einfach, nehmlich die Seele wird von allem bestimmenden Einfluß der Sinnlichkeit frei, und in dem Bewußtsein einer freien ungehinderten Wirksamkeit der Vernunft völlig glückselig sein. Daß diese Erklärung die einzig richtige sei, ist so klar als etwas sein kann, wenn man diese Stelle im Zusammenhange mit dem Folgenden erwäget. Eine Schwierigkeit ist nur noch übrig, welche die Worte παιζων και σπουδαζων άμα betrift, diese ist aber leicht zu heben. Nicht wegen eines Doppelsinnes, den sie nach dem Warburton verstecken oder aufdecken sollen, sondern wegen des Paradoxums, welches in den Worten lieget,

aus

11). de republic. IV. 6ter B. S. 375. Die Rede ist von einem gerechten oder tugendhaften Manne, αλλα τῳ οντι τα οικεια ευ θεμενον, και αρξαντα αυτον αυτου, και κοσμησαντα, και φιλον γενομενον έαυτῳ, και ξυναρμοσαντα τρια οντα, ωσπερ ὁρους τρεις ἁρμονιας ατεχνως νεατης και ὑπατης και μεσης, και ει αλλα αττα μεταξυ τυγχανει οντα, παντα ταυτα ξυνδησαντα, και παντπασιν ἑνα γενομενον ἐκ πολλων, σωφρονα και ἡρμοσμενον, ὑτω δη πραττειν ηδη.

aus Vielem soll Eins werden, das aber durch Entwickelung des Sinnes verschwindet, stehen diese Worte da. Es ist, glaube ich, genug, wenn ich eine ähnliche Stelle anführe, wo er sich derselben aus einer ähnlichen Ursache bedienet 12). Ich könnte noch mit vielen Gründen zeigen, daß diese Behauptung mit der ganzen Philosophie des Plato nicht zu vereinigen ist, wenn ich es nicht für unnöthig hielte, eine Meinung, die grundloß ist, mit vielen Gründen zu bestreiten. Daher werde ich mich auch bei der zweiten Klasse von den Gründen des Warburtons nur kurz verweilen.

Es giebt zwei besondere Grundsätze, sagt er, welche von allen Philosophen des Alterthums angenommen werden, mit denen die Unsterblichkeit, als ein Zustand der Vergeltung, nicht bestehen kann. „Der erste Grundsatz bestehet darin, daß sie lehrten, Gott könne weder des Zornes noch der Liebe fähig sein, und „daher weder strafen noch belohnen" 13). Allerdings lehrt Plato, daß die Gottheit über alle

12) de legib. III. 8ter B. S. 129. και ὁ λεγων εγω νον λεγω παλιν ἁπερ τοτε, ει μεν βȣλεσθε ὡς παιζων, ειθ' ὡς σπȣδαζων, ὁτι δη Φημι ευχῃ χρῆσθαι σφαλερον ειναι νȣν μη κεκτημενον.

13) Warburton. S. 575.

alle menschliche Empfindungen der Lust und Unlust erhaben sei, ohne deswegen Belohnungen und Bestrafungen aufheben zu müssen, weil diese nicht auf der Empfänglichkeit der Sinnlichkeit, sondern auf Eigenschaften eines reinen Vernunftvermögens beruhen 14). S. 89. 91. Es ist übrigens gegen alle Wahrheit, wenn er, um diesen Folgerungen auszuweichen, behauptet, nach dem Platonischen System, werde die Regierung dieser Welt durch die Dämonen, nicht durch die Gottheit, in jener Welt aber allein durch die Gottheit verwaltet 15).

Der zweite Grundsatz, welcher mit der Unsterblichkeit streite, soll die von allen Philosophen angenommene Behauptung sein, daß alle Seelen abgerissene Stücke, oder Theile der Gottheit seien, welche nach dem Tode in dieselbe wieder zurückkehrten. Und damit man es nicht für figürliche Ausdrücke halte, macht er auf die Folge aufmerksam, daß sie die Ewigkeit der Seele in Ansehung des Anfanges und des Endes daraus hergeleitet haben 16). Was nun diese Sache anlangt, so könnte ich sie ganz

14) Philebus. 4ter B. S. 253. de legib. VII. 8ter B. S. 329. de legib. X. 9ter B. S. 104. seqq.

15) Worburton. S. 587.

16) S. 591.

ganz kurz mit der Antwort abfertigen: Sie findet sich nicht in dem Plato. Ich verweise dabei auf den §. 59. Ich will aber doch noch einige Gründe angeben, woraus die Unrichtigkeit dieses Räsonnements erhellen wird. Gesetzt alle Seelen wären Ausflüsse aus der Gottheit oder richtiger aus der Weltseele, so folgt ja noch nicht unmittelbar daraus, daß sie in dieselbe wieder zurückgehen müssen, sie können immer als abgesonderte Wesen fortdauern. Da es also keine unmittelbare Folge ist, so müßte die Behauptung, daß Plato so etwas gelehrt habe, nicht sowohl aus jenem Satze selbst, sondern vielmehr aus andern klaren Stellen des Plato oder aus den Zeugnissen glaubwürdiger Schriftsteller dargethan werden. Warburton hat zwar dieses gethan, aber mit welchem Erfolge, wird man gleich sehen. Er beruft sich einmal darauf, daß Plato die Seele ohne alle Umschweife Gott νουν αει θεον nenne. Allein da hat νους eine ganz andere Bedeutung, nehmlich die der vernünftigen Weltseele oder des höchsten Verstandes als abstrakten Eigenschaft Gottes. Gesetzt auch die Seele wäre mit diesem Nahmen benennet worden, so würde daraus noch kein Beweiß für seine Meinung genommen werden können. Denn eben der νους ist als Intelligenz dasjenige, was Gott und Seele in eine Klasse setzt, wie auch Plato annahm, ohne daher auf den Einfall zu kommen, als wenn die Seelen Ausflüsse aus der Gottheit wä-

wären. Uebrigens hätte Warburton wohlgethan, wenn er solche Stellen angeführt hätte. Ich kann mich auf keine entsinnen. Zweitens führt er eine Stelle aus dem Pseudoplutarchus an, der sagt, Pythagoras und Plato hätten beide behauptet, die Seelen würden mit der Gottheit auf physische Art vereiniget 17). Das Zeugniß kann aber nichts gelten, wenn es nicht aus dem Plato selbst mit Beweisen unterstützet werden kann. Drittens eine Stelle, aus dem Arnobius, welche weder in den Geist der Platonischen Philosophie paßt, noch die Behauptung des Warburton mit deutlichen Worten enthält 18).

Es läßt sich also nicht nur nicht erweisen, was der Verfasser der göttlichen Sendung Mosis mit so viel Gelehrsamkeit und so anscheinender Gründlichkeit behauptet, sondern es beruhet auch auf einem gänzlichen Mißverstande der allegorischen Ausdrücke, zu Gott gehen,

17) de placitis. IV, 7. Πυθαγορας Πλατων αφθαρτον ειναι την ψυχην εξιοσαν γαρ εις την τȣ παντος ψυχην, αναχωρειν προς το ὁμογενες

18) adversus gentes. l. 11. ipse denique animus, qui immortalis a vobis et Deus esse narratur cur in aegris aeger sit, in infantibus stolidus in senectute defessus.

gehen, in die Gottheit gehen; welche nichts weiter sagen, als theils auf die Sterne kommen, theils einen der Gottheit ähnlichen Zustand einer freien Wirksamkeit der Vernunft erlangen 19). Es kommen im Plato unzählige Ausdrücke von solcher Art vor, welche man nicht anders als figürlich erklären kann, wenn man nicht grobe Ungereimtheiten einem so geistreichen Philosophen beimessen will.

Endlich streitet auch diese Behauptung mit den Ideen der Sittlichkeit und Glückseligkeit, um deren willen die Aufsuchung eines Grundes für die Unsterblichkeit ihm nur wichtig war, §. 106. 107. Es ist einleuchtend genug, daß er in dieser Hinsicht Unsterblichkeit hoffte, und seine Ueberzeugung auch andern mitzutheilen wünschte 20). Wie läßt es sich auch nur vernünftiger Weise denken, daß ein Hirngespinst, eine erdichtete oder doch nur auf Glauben angenommene Sache ihn so sehr intereßirt haben sollte, daß er alle Kräfte seines Geistes aufbot, um sie, wo nicht gewiß, doch wahrschinlich zu machen.

19) Man sehe darüber weiter oben nach in diesem §. und §. 87. 88. nach Phädo. S. 185. 186.

20) Cic. Tuscul. Quaest. I. 21 tot rationes attulit (Plato) vt velle ceteris, sibi certe persuasisse videatur.

machen. Es ist nicht nöthig mehr darüber zu sagen, und ein einziger Gedanke, den er so deutlich an einem oben angeführten Orte vorgetragen hat, ist vollkommen entscheidend. „Unsterblichkeit ist eine unerlaßliche Aufgabe „für die Vernunft. Sie dringt sich dem „menschlichen Geiste unaufhaltsam auf, und „ohne den Vorwurf der Gemächlichkeit zu verdienen, läßt sie sich nicht abweisen, obgleich „der menschliche Verstand es vielleicht nie zur „Gewißheit bringen wird.“



